

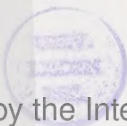
Göran Dahl

Begär och kritik

Avhandlingsupplaga

Symposion

Diss. Rind. 1986



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Samhällsvetenskapligt bibliotek
Redaktör: Brutus Östling

Göran Dahl

Begär och kritik

Symposion Bokförlag AB
Stockholm/Lund 1986

SAMHÄLLSVETENSKAPLIGT BIBLIOTEK

Skrifter från den aktuella
kulturella och vetenskapliga debatten
Redaktör: Brutus Östling

Dahl, Göran

Begär och kritik. Stockholm/Lund: Symposion Bokförlag
& Tryckeri AB 1986

© Symposion Bokförlag & Tryckeri AB och författaren.
Alla rättigheter förbehållna. Kopiering eller mångfaldigande på
annat sätt utan förlagets och författarens skriftliga medgivande
kommer att beivras. All kopiering för undervisningsbruk är
förbjuden.

Grafisk form: Brutus Östling

Tryck: Lundabygdens acupress 1986

ISBN 91-7868-017-4

Innehåll

Förord 7

1. INLEDNING	9
2. PSYKOANALYSEN: DET OMEDVETNAS TAL - FRÅN DRIFT TILL BEGÄR	17
2.1. Fantasi och verklighet	23
2.2. Civilisation och drift	44
2.3. Drift och begär	47
2.4. Desidero, ergo sum	50
2.5. Tecknet	54
2.6. Bristen	61
2.7. Det historiska och det transhistoriska	65
Exkurs: Det estetiska	73
2.8. Några poänger	75
3. KRITIK, BEGÄR OCH FÖRNUFT	81
3.1. Criticism och rekonstruktion	82
3.2. Kritikens kris	92
3.3. Förnuft och individualitet	106
3.4. Helhetens kris	113
3.5. Identitetsarbete och produktion av självmedvetande	126
3.6. Förnuftets avförtrollning	131
3.7. Begärsfilosofi och postmodernism	133
3.8. Andra nya kritiska strategier	144
3.9. Begär och kommunikation	150
3.10. Begär, instrumentellt och kommunikativt förnuft	154

4. SOCIOLOGISM OCH BESINNANDE	161
4.1. Den historiska konstruktionen av sociologin	162
4.2. Sociologi och systemintegration	172
4.3. Sociologins utopi	177
4.4. Sociologi och antinomiska blockeringar	182
4.5. Sociologin om sanning och Sanningen	187
4.6. Den besinnande sociologin	194
4.7. Sociologi och kritisk teori	198
5. BEGÄR OCH KRITIK	201

Noter 215

Litteratur 227

Summary 235

Förord

Denna text, som är min doktorsavhandling, har en lång och brokig bakgrundshistoria. De första och mest oslipade tankarna bakom den föddes i Lund i slutet av 70-talet. Sin konkreta utformning fick de dock under den tid då jag var verksam vid sociologiska institutionen i Umeå. Genom en bra tjänst, ett utbildningsbidrag under fyra års tid, en lugn och vänlig arbetsmiljö och framför allt en inspirerande och alltid lyssnande handledare – Staffan Marklund – blev det möjligt att omvandla mina tankar till denna text. Under en sista intensiv period före disputationen har min handledare i Lund – Staffan Lindberg – lagt ned ett stort jobb på att hyfsa texten rent språkligt. Min förläggare – Brutus Östling – har på ett omsorgsfullt sätt gjort en bok av texten. Till alla ett stort tack, som jag också riktar till de personer som kommit med produktiva synpunkter på tidigare versioner. Det gäller främst Bosse Dahlbom, Abby Peterson (som även språkgranskat den engelska sammanfattningen), Ulf Rehnmark, Ingvar Johansson, Rune Åberg, Anders Ramsay, Bengt Furåker, Lars Nylander, Basso Pettersson samt övriga vänner och kollegor. Trots alla dessa tack är det givetvis jag ensam som bör lastas för eventuella oklarheter och överdrifter i texten. Till slut ett stort tack och en stor kram till min familj för det stöd och den förståelse som ni gav mig under det stundom mödosamma och tidskrävande arbetet med texten, speciellt under den hektiska slutfasen.

Malmö den 27. november 1985.

Göran Dahl

1. Inledning

Mitt problem här är den kritiska teorins problem. Eftersom jag delar dess grundläggande idé och ambition – dels att den ska vara *ideologikritisk*, och dels att den i sin verksamhet ska finna ett fruktbart förhållande mellan *teori och praktik* – så är det angeläget att utveckla den kritiska teorin så att den idag kan leva upp till just dessa idéer och ambitioner. Eftersom den kritiska teorin inte ser sin verksamhet som ett självändamål utan som ett led i arbetet för skapandet av en förnuftig värld så är problemet inte av filosofisk art. Tvärtom är det verkligheten själv som tvingar oss som arbetar inom denna teoritradition att producera teorier, hypoteser och förhållningssätt som ska bidra till mänsklighetens utträde ur den självförvållade omyndigheten. Paradoxalt nog innebär detta arbete att man verkar för att den kritiska teorin ska bli överflödig. Den kritiska teorin är främst intresserad av hur moderna fenomen såsom massmedia, kulturindustri,

vetenskap påverkar subjektens möjlighet till reflexion och handlande. Den är känd för sin diagnos av det kapitalistiska samhället som ett "endimensionellt" samhälle, där alla fenomen reduceras till eventuella nyttigheter för ett avpersonaliserat, byråkratiserat och monetariserat system. Jag gör detta korta omtalande här för att en del smärre utvecklingar senare i texten ska kunna förstås som korta reflexioner inom den kritiska teorins ram. Om då ideologierna är döda, om det moraliskt begrundade handlandet inte längre är möjligt, om individerna bara styrs av narcissistiska önskningar, om kapitalet har slukat de sista formerna av genuint mänsklig subjektivitet, om ett tvivel på att det finns något som kan kallas för "sanning" börjar spridas, om det förnuftiga tänkandet och samtalet innefattar ett starkt terroristiskt moment¹ — ja då är det i allra högsta grad en nödvändighet att utveckla den kritiska teorin för att göra den till ett verktyg som förhindrar Ragnarök. Det är också en nödvändighet att utveckla den kritiska teorin som ett motalternativ till andra hållningar till ovan nämnda krisfenomen, t ex nyreligiositet, mytologi, nyexistentialism, postmodernism, irrationalism etc. Och den kritiska teorin kan utvecklas, moderniseras bl a genom att studera dessa hållningar — om dessa hållningar framstår som meningsfulla för livsvärldens subjekt så säger dessa hållningar indirekt något om dessa subjekt.

Min ambition är således att modernisera den kritiska teorin. Detta innebär då, som följer av det ovan sagda, att dels se hur den kan praktisera "kritik", på vilka hållbara teoretiska postulat och empiriskt orienterad socialvetenskap kritiken kan baseras på, och dels hur denna kritiska verksamhet uttrycker reella emancipatoriska tendenser hos livsvärldens subjekt. För att kunna göra detta krävs det då först att jag närmare utreder vad som menas med "kritik" och hur den tidiga kritiska teorin praktiserade detta i sin teori, sin filosofi och empi-

riska forskning. Jag frågar mig här var dess styrka resp svagheter ligger. Och de svagheter jag har funnit, vid sidan om att jag försvarar dess styrka när det gäller att ge uttryck för förnuftiga strategier i en oförnuftig värld där det som begreppen Kritik och Helhet ger uttryck åt har hamnat i en kris, betingar det fortsatta arbetet när det gäller att ta ställning till moderna varianter av kritisk teori. Dessa moderna varianter som jag diskuterar, som alltså delar den klassiska kritiska teorins två grundläggande och ovan nämnda ambitioner, är arbeten av Oskar Negt och Alexander Kluge, Thomas Ziehe och Herbert Stubenrauch, Jürgen Habermas, Jean-Francois Lyotard samt Gilles Deleuze och Felix Guattari. Några andra namn som kan sägas ligga i utkanten behandlas också.

De punkter som undersökningen av dessa moderna varianter grundas på måste givetvis vara de punkter som är den klassiska variantens akilleshäls:

- a) Problemet med en rent "negativ" dialektik, dvs att kritiken inte har något fundament, i varje fall inte något som kan artikuleras i en diskurs, vilket ju är exakt det medium som den klassiska idén från upplysningen anvisar som betingelsen och platsen för kritisk verksamhet.
- b) Den socialpsykologi som den negativa dialektiken till stor del grundar sig på. Max Horkheimer och Theodor W Adorno ställer upp tesen att det moderna samhällets subjekt inte är förmögna till självreflexion p g a att fadersauktoriteten har försvagats i så hög grad att denna inte internaliseras. Detta leder till att individerna därför inte har någon egen auktoritet och självmedvetande som kan stå emot kulturindustrins växande varuutbud och totalitära ideologier. Dvs att den sista möjligheten att få människor att växa till myndiga och universella subjekt är förlorad.

- c) Tesen att vetenskap idag bara uttrycker "makt".
Dvs att dess giltighetsdimension har gått förlorad.
Vetenskap ses bara som ett redskap för ett helt
instrumentaliserat förnuft, vilket enda syfte är att
integrera medborgarna i ett system där det enda
syftet är kapitalförmering och en brutal kontroll
över såväl yttre som inre natur.

Den problematik som behandlingen av dessa punkter reser
blir då om den klassiska kritiska teorins socialpsykologi
är hållbar. Med tanke på att den psykoanalys, som Hork-
heimer och Adorno bygger sina postulat på, har utvecklats
bör vi undersöka vilka konsekvenser detta får för social-
psykologin. Hur har då psykoanalysen utvecklats, och
vilket är dess objekt, blir då ett första problem. Ett andra
problem blir hur den kritiska teorin har försökt att ge-
nomföra sitt projekt, och hur vi bör bedöma moderna
varianter av kritisk teori utifrån vad som kommit fram i
diskussionen av psykoanalysen och vilka konsekvenser
detta har för en teoretisk och empirisk socialpsykologi
inom ramen för en kritisk teori. Ett tredje problem blir
att värdera den kritiska teorins samhällsdiagnos och dess
kritik av upplysningen. Om diagnosen och kritiken verkar
rimlig måste vi till sist fråga under vilka betingelser som
vetenskap och kritik kan och bör bedrivas idag.

Sättet jag valt att utreda denna problematik på är att
jag i kapitel 3 främst behandlar punkt A och B.

Vad jag vill nå fram till här är således vad "kritik" bör
 innebära idag, vad den kan baseras på. Och frågan vad
den kan baseras på tangerar den andra punkten: vilka
subjektiva strategier och processer hos livsvärldens subjekt
som den kritiska teorin ska ge uttryck för. Det är m a o
på denna punkt jag menar att vi kritiskt måste granska
den klassiska variantens socialpsykologiska postulat
för att kunna skapa nya positiva hypoteser.

I kapitel 4 utgår jag från punkt c. Den vetenskap som

rimligtvis måste drabbas hårdast av denna kritik, dvs att bara rymma en maktdimension, är givetvis sociologin. Dess objekt är den sociala integrationen, och ett samhälle genomsyrat av instrumentellt förnuft verkar givetvis för att sociologin på direkt eller indirekt sätt levererar redskap för dess reproduktion. Men det är min ambition att demonstrera att sociologi och kritik kan ha konvergenspunkter. Sättet jag valt att försöka visa detta på är att jag först granskar sociologins uppkomst och argumenterar för en sociologins självförståelse som kan bana vägen för att den kan konvergera med den kritiska teorin. Denna självförståelse, menar jag, bör ta sociologins utopi på allvar. Men *samtidigt* måste den besinna sig. För att försvara dessa teser diskuterar jag villkoren för att sociologin ska kunna nå fruktbara, och i en mening sanna och giltiga resultat genom att vara sociologistisk. Dvs att den ska strunta i att ställa frågor på en ontologisk nivå om vad samhället "egentligen" "är", och istället studera sådana frågor utifrån den plats som den har konstruerat som sin: den plats där man ställer frågor om fenomenens sociala bestämningar.

Så långt sociologins utopi. Men sociologin måste som sagt besinna sig. Detta av flera skäl:

- logiskt sett innebär det en paradox, ja t o m en paralogi, att undersöka t ex "sanningens" sociala bestämning när man i just detta undersökande själv håller ett flertal tankeformer för "sanna",
- sett utifrån ett kritiskt-teoretiskt perspektiv måste man vara observant på att studiet av "sociala bestämningar" alltid rymmer en risk för att fungera kränkande. Dvs att sociologin får en övertro på sig själv och i modern form tenderar att återupprätta Auguste Comtes idé om sociologin som det moderna samhällets religion och sociologernas roll som överstepräster. För att undvika detta krävs det att sociologins objekt relateras till det instrumen-

tella resp det icke-instrumentella, kommunikativa förnuftet, samt till det som aldrig kan vare sig sägas eller begreppsliggöras: det vi betecknar som begäret. Genom detta avgränsar jag mig samtidigt gentemot ett klassiskt tema: "sociologin och psykoanalysen" som tidigare, speciellt i amerikansk sociologi, sågs som en utopi. Genom att dra in psykoanalytiska begrepp i sociologin menade man att predikationsförmågan kunde förbättras.

Mitt program för besinningen är att man bör använda sig av psykoanalysen som reflexionsform. Sociologin kan besinna sig genom att ta ett kliv utanför sig själv. Den bör kliva över till den diskurs som har utarbetat ett sätt att tala om Sanningen, om rationalitetens förutsättningar, och en hermeneutik för att förstå det hos subjektet som inte låter sig artikuleras diskursivt, men som är en betingelse för diskursivitet, subjektivitet, moralitet och rationalitet. I förenklad form kan vi säga att det handlar om förhållandet mellan Vetenskap och Ideologi.

Och genom att ta klivet över till psykoanalysen och dess objekt — begäret — är kapitel 4 knutet till kapitel 3 på ännu en punkt: begäret står på det teoretiska planet (inom den kritiska teorin) knutet till det instrumentella resp det kommunikativa förnuftet, och (i sociologin) till de sociala bestämningarna. Och i verkligheten tar sig begäret olika uttryckssätt, och det kan i givna samhällsliga situationer vara av större eller mindre betydelse för subjektens handlande.

Det är därför jag har valt att i ett första längre kapitel, dvs kapitel 2, framställa psykoanalysen, eller snarare valda aspekter av den, på ett sätt som gör det möjligt för mig att i kapitel 3 utveckla den kritiska teorins socialpsykologi. Och vid läsningen av kapitel 4 har jag redan förklarat vissa resonemang som jag lägger som grund för en besinnande sociologi. Samtidigt fungerar kapitel 2,

liksom de följande, som en självständig enhet i det att jag utvecklar och vidgar psykoanalysen på ett sätt så att vi slipper köra fast i en del av dess gamla och ofruktbara postulat, och dels att psykoanalysens objekt kan avläsas i fenomen som den "normalt" sett inte försöker läsa.

Om — jag säger "om" — jag skulle försöka sammanfatta denna skisserade problematik skulle jag påstå att det rör sig om ett eget försök att för det första begripa förhållandet mellan instrumentellt förnuft och kommunikativt förnuft, och för det andra förstå förhållandet mellan förnuft (även ett kommunikativt sådant) och begär. Denna problematik är ytterst sett pragmatiskt och politiskt begrundad — i och för sig är det banalt att påpeka detta när jag redan har bekänt mig till den kritiska teorin — och i alla kapitlen dyker detta begrundande upp explicit.

I kapitel 5 försöker jag sätta in mitt arbete i ett vidare perspektiv. Ett försök som jag hoppas fungerar uppmuntrande för andra personer som söker orientera sig politiskt, vetenskapligt, moraliskt, estetiskt och begärs-
mässigt i den samtid som vi kan kalla för en avförtrollad och nyförtrollande värld.

2. Psykoanalysen: det omedvetnas tal — från drift till begär

Jag har nämnt ovan att ett syfte med detta kapitel är att klargöra vissa resonemang för sig. Detta beror på att jag i de följande kapitlen då kan hålla mig till deras huvudtrådar och bara kortfattat hänvisa till det som jag kommer att säga i detta kapitel. Det andra syftet med detta kapitel är på intet sätt mindre viktigt: att lyfta fram det unika i psykoanalysen samt att demonstrera grunderna för varför jag anser det som just unikt. Mitt syfte här är alltså att samtidigt försvara och utveckla psykoanalysen *och* utveckla positioner som ligger till grund för resonemangen i kapitel 3 och 4.

Min första grund för att försvara och utveckla psykoanalysen är av *politisk, etisk och pragmatisk* art. Psykoanalysen bär nämligen på de positiva egenskaperna hos upplysningsfilosofin och liberalismen (att jag klart sett även deras negativa drag kommer att med stor tydlighet framgå av det följande). Psykoanalysen rymmer i sin själv-

förståelse upplysningens idé om *individen som ett mål i sig*. Målen för mänskligt liv går inte att uttömmande ange som mål som ligger utanför individen. Tvärtom kan ju det mål som jag anser oomtvistligt för all mänsklig verksamhet — det goda livet — bara vara meningsfullt om individerna når ett tillstånd av välbefinnande och lycka. I psykoanalysen finns även liberalismens idé om *individen som en okränkbar helhet*. Dessa idéer delar psykoanalysen med den kritiska teorin. Den kritiska teorin inrymmer i sin självförståelse en tanke som utgör ett försvar för psykoanalysen: det gäller att ta ställning för objektet, det som existerar utanför begreppen. Att inte göra det innebär att man solidariserar sig med ett ändamålsrationellt, instrumentaliserat förnuft (mer om detta senare). Och i en tid som vår där skenet, det som framställs i medierna (radio, tv, press etc), mötena mellan säljare och köpare, framstår som det hela — i en sådan tid gäller det att ta parti för det särskilda, det unika, objekten. Att ta parti för det allmänna, begreppen, det universella, skulle nämligen innebära att liera sig med den enda förnuftsform som idag går att artikulera diskursivt — nämligen den instrumentella (mer om detta senare i kapitel 3). Kort sagt: för den klassiska kritiska teorin var psykoanalysen ett medel att påvisa det helas (dvs det som framstod som det) falskhet.

En konsekvens av denna tanke har renodlats av t ex Christopher Lasch (1979): vårt främsta redskap för att avläsa samhällseliga patologier och diagnosticera kulturen är att studera förekomsten av individuella patologier och undersöka vilka former av individuella patologier som dominerar. Kort sagt: individen blir en termometer för samhället.

Och därmed glider vi över till *den andra grunden* (den första var alltså av politisk, etisk och pragmatisk art) för att försvara och utveckla psykoanalysen: nämligen att den rymmer *en positiv¹ teori om mänskligt liv, kultur*

och handlande. I första hand tänker jag på att psykoanalysen är en diskurs som berättar om det som vi så här inledningsvis kan kalla för "skuggsidan" av vårt liv, det som i de flesta fall förnekas, förträngs och bekämpas. Och genom att titta in i denna skuggsida, det omedvetna, finner psykoanalysen att *civilisationen har ett pris*. Och priset kanske är för högt, dvs att allt för många människor lider av patologier som yttrar sig i olika symptom. Freud, psykoanalysens grundare, ansåg detta klart, och som en liberal upplysare pläderade han bl a för en liberalare sexualmoral (se Freud 1980 och avsnitt 2.2 nedan). Ett annat, och betydligt allvarligare, skäl till att se skuggsidan var att om det som förträngs är av alltför aggressiv art, om sättet att förtränga inte är sunt, om alltför mycket förträngs osv, så blir detta förträngdas återkomst² av en kanske alltför våldsam och destruktiv karaktär. (Även detta behandlas utförligare i avsnitt 2.2 nedan). Vidare vill jag hävda att denna senare freudska hypotes har lett fram till flera viktiga arbeten när det gäller kulturkritik. Jag tänker framför allt på två arbeten. Dels Horkheimers och Adornos "Upplysningens dialektik" (som behandlas utförligt i kapitel 3), där författarna menar att upplysningen har förträngt sin egen grund och sin rot i naturen. Därför återkommer naturen i form av en "andra natur" som främst kännetecknas av en våldsam rovdrift på yttre och inre natur. Dels tänker jag på Hans Peter Duerrs "Drömtid" (som jag återkommer till i avsnitt 2.2) som behandlar gränsen mellan det "vilda" och det "civiliserade". Duerr menar att om vi förnekar, förtränger och inte längre kan umgås med den "vildhet" vi alla bär inom oss så återkommer den i form av olika patologier: t ex extrema former av ockultism. Vidare menar jag att här finns något som sociologin (eller rättare sagt: sociologer i allmänhet) bör beakta: om den får en övertro på sig själv, glömmer eller förtränger sina rötter, så finns det en risk att den enbart blir en extrem social ingenjörskonst, t ex

att den i ett genomdatoriserat samhälle enbart blir ett effektivt instrument för makten. Den freudska hypotesen implicerar istället, menar jag, att sociologin bör besinna sig, reflektera över sig själv (till detta kommer jag i kapitel 4).

Och därmed är vi inne på *den tredje grunden* för att försvara och utveckla psykoanalysen som jag ställer upp här: sociologin kan reflektera över sig själv genom att kliva över till psykoanalysen och därmed dels konvergera med kritisk teori, och dels minska sin maktdimension till förmån för giltighetsdimensionen. Denna tredje grund är alltså psykoanalysen sedd som *reflexionsform* (här framför allt för sociologin). Den är extremt bra lämpad som reflexionsform för sociologin i det att den talar om det rationellas betingelser — rationalitet är ju ett centralt sociologiskt objekt — och i sin diskurs så pass klart demonstrerar att det rationella inte kan förklaras utifrån det rationella självt. Den säger att i begynnelsen var kroppen och avnavlandet och att dessa fenomen inte är skapade av ett förnuft. Men givetvis inte heller av ett o-förnuft, de bara *är* innan rationaliteten och lever sedan vidare under rationaliteten i form av det omedvetna, och i rationaliteten i form av t ex betydelseglidningar. Här kan psykoanalysen bidra, och har också gjort det, till en ideologiteori som förklarar dels den mänskliga subjektivitetens uppkomst, och dels vad som skiljer ideologin från vetenskapen och vad som faktiskt förenar dem (en fråga jag behandlar i kapitel 4).

Den fjärde grunden för att försvara och utveckla psykoanalysen är intimt relaterad till de föregående, men inte reducerbar till någon av dem. Denna grund är att jag menar att det bara är psykoanalysen som *kan tala om Sanningen*, och som därmed möjliggör att vi kan förstå meningen med sanningar. För det första har psykoanalysen ett exemplariskt sanningskriterium: den är sann för att den i sin praktiska tillämpning fungerar symptomupp-

lösande. I denna mening är också psykoanalysen en modellvetenskap: förvisso är dess centrala begrepp (det omedvetna, drifter etc) beteckningar för något som inte går att observera empiriskt. Men dessa begrepp kastar ett klarhetens ljus över något som annars bara kan förklaras med t ex religion. Och denna begrepps konstruktion – att man ser det observerbara som spår av något icke-synligt – sker inte villkorslöst: den utvecklas i en dialog med sitt objekt: dvs i en samtalande relation mellan analytiker och patient. För det andra är psykoanalysen en diskurs om det Sanna, dvs det reella. Och detta reella innefattar det Subjekt som aldrig utan vidare är synligt och hörbart i interaktionen och diskursen. Dvs den ser allt det som subjekten gör och säger som meddelanden, allt säger något och det sagda är inte alltid liktydigt med det man spontant tror sägas. Drivet till sin spets kan man säga att när analytikern hör patienten säga ”jag ljugar” så kan analytikern se att det är ett Subjekt bakom utsagens diskurs som meddelar att det finns något som bedrar något, ett omedvetet Subjekt som talar genom ett medvetet subjekt (mer om detta i avsnitt 2.4).

Jag ska nu i detta kapitel framställa det som jag ser som de centrala beståndsdelarna i psykoanalysen och även i praktiken skildra den glidning och utveckling som har skett inom den, för att till sist säga vad denna glidning och utveckling är ett symptom för.

I avsnitt 2.1 framställer jag det tankeobjekt som Freud konstruerar – det omedvetna – genom att visa att detta varken är en spegelbild av verkliga objekt eller fantiserade, hallucinerade rena fantasier utan driftsmässigt laddade inre objekt. Och det finns en dynamik i detta. En central poäng här är förhållandet mellan fantasi och verklighet, och mellan ”verklighet” och ”realitet” – en distinktion som kommer att få stor tyngd i resten av texten. Poängen är kortfattat att ”verklighet” inte är något givet utan en produkt av både det fantiserade och det

reella.

I avsnitt 2.2 behandlar jag "skuggsidan" som alltid samexisterar med "solsidan" och tesen om det förträngdas återkomst. Jag kommer även in på frågan om psykoanalysens ambivalens: den är möjlig både som anpassningsteknik och civilisationskritik.

I avsnitt 2.3 behandlar jag psykoanalysens teoretiska svårigheter: vad betecknar egentligen begreppet "drift"? Jag visar på vilka olika konsekvenser som olika svar på frågan kan få och visar att begreppet "representation" har en central betydelse här. Genom detta antyder jag också det som jag till slut behandlar: genom att ersätta "drift" med begär löses dels de teoretiska svårigheterna, och dels ökas psykoanalysens fruktbarhet.

Därmed är jag inne på Jacques Lacans Freud-läsning som jag framställer som en moderniserad psykoanalys. Jag visar hur Lacan riktar blicken mot språket och tecknet och visar att det finns ett Subjekt som inte är språkets subjekt, utan ett Subjekt som blir till subjekt genom den symboliska ordningen och som (förgäves) försöker upphäva sin fundamentala brist i språket. Detta sker i avsnitten 2.4, 2.5 och 2.6. I avsnitt 2.7 drar jag några generella slutsatser om psykoanalysens sätt att relatera begär och förnuft, verklighet och realitet samt speciellt det historiska och det transhistoriska. Jag illustrerar detta avsnitt med ett exempel i form av en exkurs om det "estetiska".

I avsnitt 2.8 genomför jag en form av summering genom att framför allt reflektera över på vilka sätt Lacans Freud-läsning utgör en fruktbar modernisering av psykoanalysen. Och jag tangerar en del problemställningar som har relevans för kapitel 3 och 4.

2.1. *Fantasi och verklighet*

”Nu ligger emellertid revolutionen i hela den psykoanalytiska ’upptäckten’ däri att den precis, klart och omsorgsfullt, åtskiljer representationernas nivå (alltså ’nyckelpersonernas’ inre nedslag) från de faktiska personernas nivå (alltså de reella objekten).” (Ziehe 1982: 37)

Sigmund Freud, psykoanalysens grundare, kom under sitt livsverk fram till att det han var intresserad av – den *psykiska realiteten* – inte primärt kunde förstås som medvetna reaktioner på tidigare reella händelser. Utöver reella händelser var den psykiska realiteten även en produkt av det fantiserade. Och att fantasier inte bara hade sitt ursprung i omedvetna önskningar, utan även i sin latent form var av omedveten natur, gjorde inte det terapeutiska, och därmed även det metapsykologiska, arbetet lättare.

Men låt oss försöka konstruera en början på denna berättelse om psykoanalysen: Redan i boken om drömtydning (1900) konstaterar Freud att ”... den *psykiska realiteten* är en särskild existensform som inte får förväxlas med den *materiella realiteten*.” (Freud 1979: 375) Denna psykiska realitet består främst av det omedvetna och de fantasier som är knutna till det. De omedvetna fantasierna uttrycker de *önskningar* som även de är omedvetna. När det gäller drömtydningen har medvetandet endast indirekt tillgång till dessa önskningar: dels gäller det att diskursivt framställa något icke-diskursivt – en imaginär scen – och dels är denna imaginära scen, som ibland kan meddelas diskursivt, enbart ett *manifest* uttryck för ett *latent* innehåll.

Och detta latent innehåll är den omedvetna meningen hos den hallucinerade fantasin – här gäller det drömmen. Freud skulle senare *dels* utifrån sina arbeten om drömmar,

vitsar (Freud 1978) och felsägningar (Freud 1964) explicit utläsa ett generellt mönster — alla dessa fenomen kunde betraktas på samma sätt som t ex det neurotiska symptomet, som förvrängda uttryck för omedvetna meningar. Dels skulle han utöver fantasier som a) medvetna sådana, t ex dagdrömmar, och b) omedvetna fantasier med manifesterade uttryck och latent innehåll även se c) *urfantasin*. Vi återkommer till denna tredje fantasiform lite senare.

När det gäller den tidige Freud finns det en intressant fråga som kretsar kring fantasiernas *innehåll*, alltså vad önskningarna i det omedvetna kretsar kring. Denna fråga gäller hur man ska *förklara* detta innehåll. De omedvetna meningar, de latent innehåll som Freud lyfte fram ur drömmar, felsägningar och symptom var näst intill alltid av *sexuell* natur och hade en *infantil* anknytning. I sin drömtydning bevisar Freud detta genom logiska och empiriska argument, i sin praktik visar han detta genom att symptomet upplöses och att patienten blir frisk när han eller hon insett att det haft sin botten i barndomsupplevelser och att dessa haft en sexuell kvalitet. I sin tidigare psykoanalytiska praktik lät sig Freud vägledas av den hypotes som har kommit att kallas för "förförelseteorin". I denna hypotes antogs det att neurosers orsak stod att finna i att patienter i sin barndom hade blivit sexuellt förförda av någon vuxen, oftast av någon förälder. Hypotesen bygger på antagandet att barnet som utsätts för övergreppet inte själv är en gestalt med sexuella känslor. Därför skapar inte övergreppet i det skede som det äger rum några problem i form av skuld-känslor, skamkänslor, obehag etc. Dvs händelsen förträngs inte. Det är först senare när händelsen har förträngts som den orsakar ett symptom. Och när händelsen vid ett senare skede gör sig påmind skapar den ett symptom p g a att händelsen förknippas med passivitet (eftersom barnet inte själv hyste några sexuella känslor och önsksningar kan det ju ej ha deltagit aktivt) och skamlighet. Att

förförelsen har ägt rum reellt ses i förförelseteorin som ett absolut villkor för uppkomsten av symptom (t ex sexualskräck, tvångsneuros m m, se Laplanche/Pontalis 1980: 404 f). Senare skulle Freud överge denna teori.³ I hans "Tre avhandlingar om sexualteori" från 1905 (Freud 1977a) sker detta explicit. Det är framför allt hans idé om den *infantila sexualiteten* som tvingar honom till detta brott – hypotesen om förekomsten av en sådan står ju i fullkomlig motsättning till den centrala hypotesen i förförelseteorin (dvs att barnet som utsätts för övergrepp inte självt hyser några sexuella känslor).⁴ Men detta brott innebär definitivt inte att han bara skulle upprätta en teori motsatt förförelseteorin – en teori som ensidigt skulle deklamera att alla påståenden om sexuella övergrepp mot barn när de kommer från dessa barns läppar, när de är vuxna, enbart skulle vara fantasikonstruktioner gjorda i efterhand. Vilket ju ofta är en ståndpunkt som pådyvlas Freud. Tvärtom är detta en position som utvecklades av Carl Jung. Och Freud kritiserar explicit Jung, i sin analys av "Vargmannen", på just denna punkt. Freud säger här att det som Jung framför som sin vetenskapliga upptäckt – bl a att det rör sig om surrogattillfredsställelser i fantasin – redan utgör en integrerad del av hans teori. Men han tillägger:

"Men det var inte hela teorin. Det var bara en del av orsakerna till neurosernas uppkomst – den del som med utgångspunkt i verkligheten verkar i regressiv riktning. Jämte denna gav jag plats åt en annan framåtriktad påverkan som utgår från barndomsintrycken, anger den väg libidon följer när den drar sig undan livet, och gör det möjligt att förstå den annars oförklarliga regressionen till barndomen. Sålunda samverkar enligt min mening de två faktorerna vid symptombildningen. Men en samverkan vid en tidigare tidpunkt tycks mig vara lika betydelsefull. Jag anser att *inflytandet från barndomen redan ger sig tillkänna i den situation där neurosen börjar bil-*

das, eftersom det spelar en avgörande roll när det gäller att bestämma huruvida och på vilken punkt individen kommer att misslyckas med att bemästra livets verkliga problem.” (Freud 1974: 178)

I detta citat ligger flera viktiga delproblematiker inbäddade: a) är symptomet en produkt av fantasin eller verkligheten?, b) sambandet mellan den tidpunkt där traumat har sin rot och den tidpunkt där symptomet bryter ut, samt c) urfantasin. Jag tar det punkt för punkt. Som synes visar Freud att frågan om huruvida ett symptom har sin rot i en reell händelse eller en fantiserad önskan inte bara i de flesta fall är omöjlig att besvara, utan att ett eventuellt besvarande av den varken har någon effekt i terapin eller någon poäng i teorin. Den stora poängen hos Freud är att oavsett om det rör sig om en reell händelse eller en fantasi så finns det *ett och samma spår i psyket*, det är en psykisk realitet. Symptomet är ett här och nu, ett spår efter något frånvarande och för symptomupplösningen är det frånvarandets natur, realitetshalt, inte av intresse. Det är det som verkar i den psykiska realiteten som är intressant, inte naturen hos det som antas verka kausalt. Om detta är Freuds tes så är problematiken hos Jung och t ex Alice Miller (1983)⁵ en annan. Trots att dessa två intar motsatta positioner så är de helt absorberade av frågan om det frånvarandes realitetshalt: Jung säger att det är fantasi, Miller att det är en reell händelse. Psykoanalysens särart är m a o den som uttrycks i det inledande citatet i detta kapitel: den behandlar de introjicerade inre bilder subjektet bär med sig i livet. Det blir därmed möjligt för psykoanalysen att se individen som något ”mer” än de sociala sammanhang hon är invävd i. Den är intresserad av den psykiska realiteten och det gäller då att förstå de mekanismer som är symptomgenererande. Förvisso övergav Freud förförelseteorin: i ett brev till Fliess 1897 (se Laplanche/Pontalis 1980: 405) uppger han att han tror att förförelsen *ibland*

kan vara en fantastisk rekonstruktion. Han tror detta p g a att han införlivat tesen om den infantila sexualiteten, som vi i fortsättningen ska se rymmer många fruktbara poänger, och insett att hans psykoanalys inte är en socialpsykologi. Han har kort sagt insett fantasins stora betydelse för den psykiska realiteten. Det är alltså "inte kausaliteten, den objektiva sanningen och händelsehistorien hos en människa som är analysens objekt, utan tvärtom denna människas genes, dess psykodynamiska sanning och upplevelsehistoria!" (Ziehe/Stubenrauch 1983: 83) Vad Freud gjorde var *inte* att förneka att barn faktiskt blev kränkta, utan att istället betona att det är *minnet* (dvs upprättandet av en relation mellan två olika händelser vid olika tidpunkter där den ena kan vara fantiserad), inte händelsen i sig, som utlöser symptomet.

Om förhållandet mellan fantasi och verklighet inom psykoanalysen skulle vara klargjord härmed vore kanske trevligt. Men dels skulle den vara ganska poänglös om den inte hade mera att säga på denna punkt, och dels finns det i den freudska psykoanalysen inbyggda svårigheter när det gäller att relatera det verkliga och det fantiserade. Freud kan på denna punkt sägas vara motsägelsefull i det att han inte ser att hans två ben inte är likadana. Det ena benet står i en psykoanalys som behandlar subjektets *adaptiva* utveckling, dvs hur individen utvecklas i relation till omvärlden, medan det andra benet står i en psykoanalys som främst behandlar subjektets *psyko-sexuella* utveckling, dvs hur psyket dynamiskt utvecklas under barndomen genom olika objektval och identifikationer.⁶ Den stora bristen hos Freud är att han inte koordinerar benrörelserna, dvs utförligt behandlar hur dessa två utvecklingar står i ett ständigt dialektiskt inbördes förhållande, utan istället överbetonar än den ena, än den andra utvecklingen. Jag återkommer till detta, dvs till frågan om det finns två, eller kanske tre, Freud och ska närmast studera den adaptiva utvecklingen i för-

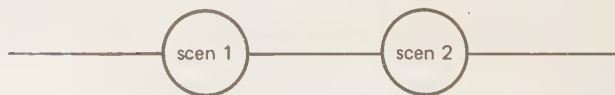
hållande till den psykosexuella.

Individens utveckling kan betraktas ur en adaptiv aspekt: är de och deras psykiska processer "anpassade" till verkligheten eller ej? Freud ställer ofta denna fråga — den är ett vittnesmål om hans tendentiella biologism — när han undersöker barnens utveckling. En process kan då sägas vara anpassad till verkligheten om den leder till tillfredsställelse, dvs att retningen som utlöser en aktivitet upphör. Den adaptiva aspekten är alltså starkt förankrad i rent biologiska omständigheter. När det gäller de s k *självbevarelsesdrifterna* är detta relativt problematiskt — om retningen från dessa (hunger, sömn etc) inte upphör genom att tillfredsställas så kan individen gå under. De är m a o av starkt imperativ karaktär. Men när det gäller *sexualdrifterna* är det inte lika enkelt (se Freuds "Tre avhandlingar om sexualteori" i Freud 1977a). *Dels* går inte individen under om de ej tillfredsställs, och *dels* kan de objekt de riktar sig emot bytas ut, samt *dels* kan tillfredsställelsen uppskjutas i tiden. Sexualdrifterna har således varken en primärt biologisk upprinnelse (om vi bortser från det fylogenetiska imperativet om att arten måste fortplantas) eller en primärt biologiskt förankrad teoretisk förklaringsgrund. Istället har de sin upprinnelse i *libidon* som inte går att förklara utifrån en adaptiv-biologisk aspekt. Och genom att detta är *en erotisk energi* som olika *objekt* kan laddas med (partialobjekt, lust-jaget, fadern/modern, kärlekspartnern etc) så förslår inte den adaptiva aspekten långt eftersom objekten oftast har en fantasmatisk i stället för en reell karaktär. Den aspekt som då koncentrerar sig på att se på sexualdrifternas betydelse för subjektets utveckling är den vi kan kalla för den psykosexuella. Att notera är nu att Freud kan sägas att se samma fenomen ur båda aspekterna, men att han ofta överdrev den ena. Ofta är det dock läsaren som läser in endast en av aspekterna i Freuds texter. A ena sidan anklagas han för biologism

av dem som inte ser att han faktiskt använder även en psykosexuell aspekt. Å andra sidan anklagas han för feghet (se not 4) av dem som endast ser den psykosexuella aspekten. Att läsa in båda aspekterna i ett fenomen innebär att man ser t ex sexualitetens sammansatthet: dels innehåller den en erogen sinnlig retning (adaptiv aspekt) och dels objektladdningar, specifika omedvetna fantasikonstellationer och dels ett sexuellt begär (psykosexuella aspekter).

Jag ska nu behandla en annan delproblematik i förhållandet mellan fantasi och verklighet inom psykoanalysen: hur en situation i nuet kan knytas till en tidigare situation som kan ha både en fantasmatisk och en reell upprinnelse. Det speciellt intressanta blir då att förklara fantasmens upprinnelse, speciellt om det rör sig om en "urfantasi" som är psykoanalysens bästa exempel när det gäller något icke-reellt som är en psykisk realitet. Vi kan börja med att illustrera denna problematik med ett av Freuds fall: en flicka led av en fobi – hon vågade inte gå in i affärer ensam. Hon kopplade detta hysteriska tvång till en upplevelse i puberteten: i en affär hon gick in i stod två expediter som förde ett samtal medan de log. Plötsligt greps hon av skräck och rusade därifrån. Hon inbillade sig att de hade lett åt hennes kläder och att en av dem hade riktat åtrående blickar mot henne. Freud menade nu att denna reaktion var irrationell – även om det nu förhöll sig som flickan hade sagt så borde ju detta inte leda till att hon fylldes av skräck när hon gick in i affärer. I analysen framkom det en scen som hade inträffat fyra år innan denna andra scen (flickan var vid den första scenen åtta år gammal och vid den andra således tolv år gammal): hon hade ensam gått in i en affär för att köpa godis och köpmannen hade då med ett leende knipit henne i skrevet genom kläderna. Trots detta hade hon gått dit en gång till. Den första scenen hade alltså inte åstadkommit någon försvarsreaktion. Freud

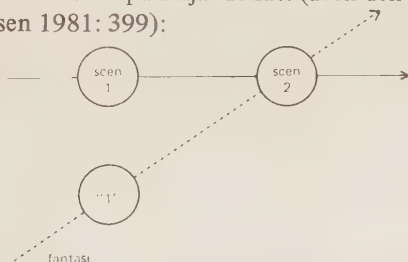
såg nu ett samband mellan de två händelserna: båda hade ägt rum i affärer, båda hade en sexuell laddning, vid båda tillfällena hade det förekommit leenden och kläderna hade spelat en roll. Skillnaden var att vid den första scenen stod inte innebörden klar för flickan: först fyra år senare, genom en händelse som i vissa avseenden liknade den första, förstår hon vad som hänt och den väcker nu en våldsam affekt p g a att hon ej byggde upp ett försvar då. Därför var affekten skild från föreställningsinnehållet, skamkänslan kom att kopplas ihop med hennes kläder och affärer. Genom att hela detta sammanhang framstod klart för patienten blev hon så småningom befriad från sitt symptom (se Kōppe/Olsen 1981: 131). Det intressanta är att detta speglar en generell mekanism som Freud kallar för "Nachträglichkeit" (en term jag har svårt att hitta ett adekvat svenskt ord för): tidigare scener kan få en ny mening genom att det sker en association till dem genom upplevelsen av en senare scen. I Freuds tidigare studier betraktar han den första händelsen som reell, dvs han har inte övergett förförelseteorin när han i sitt "Utkast till en vetenskaplig psykologi" 1895 beskriver "Nachträglichkeit"-fenomenet (se Laplanche/Pontalis 1980: 111 ff). Poängen är att när den andra scenen äger rum sker det oftast i puberteten, och först då är subjektet en utvecklad sexuell varelse som förstår innebörden i den första scenen. Om vi då tänker oss livet som en linje av reella händelser kan vi teckna fenomenet så här:



(figuren lånad från Kōppe/Olsen 1981: 398)

Den reflekterande läsaren har redan räknat ut att modellen måste kompletteras om idén om en infantil sexualitet

ska kunna försvaras: dvs redan vid scen 1 finns det sexuella känslor hos barnet. Scenen kan därför vara fantiserad. I det ovan skildrade fallet är det däremot föga troligt att den skulle vara fantiserad. Övergivandet av förförelseteorin och den nya sexualteorin innebär som sagt inte att Freud skulle hävda att scen 1 alltid skulle vara fantiserad, bara att den *kan* ha varit det. Och Freuds psykosexuella teori säger inte att det prepubertala barnet har ett sexualmedvetande, bara att det har sexuella dispositioner! Nåväl, scen 1 kan alltså vara något som utgår från en fantasi i det omedvetna men som har samma effekt som den reella händelsen i exemplet och figuren ovan. En motsvarande figur ser då ut på följande sätt (även den lånad från Køppe/Olsen 1981: 399):



Vi kan illustrera denna figur med flickans psykosexuella utveckling: scen 2 är flickans upptäckt av könsskillnaden och de tankar denna upptäckt föder. Scen 1 är erfarenheten av oral frustration under det autoerotiska och narcissistiska stadiet.⁷ När flickan upplever scen 2, när hon noterar könsskillnaden, hotas hennes oidipala jag-identitet – dvs när hon märker att hon inte är likadan som fadern, den som har makt, den som orsakar att modern inte ägnar all sin tid åt barnet, den som har penis – söker hon sig i fantasin tillbaka till en mera lustfylld tid. Närmare bestämt till scen 1 där flickan lever genom lustjaget, befinner sig i den primära narcissismen. Men detta har som oavsedd konsekvens att hon minns att bröstet under denna scen kunde försvinna. Och på så sätt att flickan nu lever i scen 2, dvs mitt i kastrationskomplexet (som jag åter-

kommer till senare) och kopplingen mellan kastrationskomplex och den olust som frånvaron (i scen 1) av bröstet gav, gör att minnet av scen 1 genom scen 2 ("Nachträglichkeit") skapar *en fiktiv traumatisk upplevelse* ("1"). Denna fiktiva upplevelse är att modern har tagit hennes penis eller låtit bli att ge en till henne. På detta sätt har en fantasi samma grad av psykisk realitet som en reell händelse.⁸

Det i psykoanalysen förekommande paradexemplet på fantasier som har psykisk realitet är de s k *urfantasierna*. Här finns s a s ingen spänning eller konflikt mellan fantasi och verklighet: urfantasin har en psykisk realitet. Tesen om urfantasier är en vidareutveckling av den tes om en "urscen" som Freud bl a utvecklade i analysen av "vargmannen" (se Freud 1974): han menade här att urscenen var en reell, i barndomen observerad händelse som senare fick patologiska följder ("vargmannen" hade sett på när föräldrarna hade haft samlag och detta fick spårskapande patologiska följder i vuxen ålder). Men urfantasierna är alltså "fantasier" och handlar alltid om a) föräldrarnas samlag, eller b) kastrering, eller c) förförelse. Freud menade nu att dessa fantasier, som ju framför allt tar sig uttryck i kastrationskomplexet och kulminerar i den oidipala konflikten, var nedärvda. Han menade att händelserna hade ägt rum i artens historia, men inte i individens, och minnet av vad som hänt i tidigare generationer levde kvar (se Freud 1981: 418). Vad vi ser här, menar jag, är ännu ett exempel på hur Freud lutar sig på fel ben: han söker svaret i biologiskt nedärvda faktorer istället för i själva den psykosexuella utvecklingens dynamik^{8a}. Låt oss kalla det för hans "adaptivistiska bias". Jag menar att urfantasierna kan förklaras på samma sätt som skapandet av en fiktiv traumatisk händelse (se ovan). Och att urfantasiernas innehåll vittnar om barnets frågor om dess födelse (vilket tar sig uttryck i fantasier om föräldrarnas samlag), om könsskillnaden (vilket tar sig ut-

tryck i fantasier om kastration) och om sexualiteten (vilket tar sig uttryck i fantasier om förförelse). Urfantasierna kan ses som orsakade av en *vetandedrift*, en vilja att veta. För att ytterligare fördjupa denna problematik ska jag nu diskutera Oidipus-komplexet (här har vi samma problem: Freud hävdar ibland att detta ytterst bottnar i en fylogenetiskt nedärvd impuls att döda pappan för att älska med modern, vidare är de invändningar som brukar resas mot urfantasiernas natur av precis samma slag som de som reses mot Oidipus-komplexets förekomst. Och vi får än en gång se om vi kan behålla Freuds insikter när vi rensat bort hans "adaptivistiska bias"). Och vi får en första anledning att ställa en kritisk fråga: är psykoanalysen en anpassningsteori och -teknik eller en civilisationskritik? Dvs vilken status har den kulturella verklighet som Oidipus-komplexet utspelar sig i — är denna verklighet relativ i förhållande till olika kulturer?

Med tanke på dessa frågor är det lämpligt att specificera dem för att sedan diskutera dem utifrån Oidipus-komplexet. Jag har redan sagt att Freud har två olika ben. Det ena benet är den adaptiva aspekten (som ibland oförsvarligt tar överhanden) och det andra benet den psyko-sexuella aspekten. Jag säger att Freud har en "adaptivistisk bias" därför att han så ofta betonar att "verkligheten" alltid segrar över det fantiserade genom "realitetsprincipen" (se t ex "Formuleringar om de två principerna för psykiska processer" från 1911 i Freud 1983, band 1). Men i andra sammanhang, t ex när det gäller urfantasiernas status hävdar han att det för individens vidkommande är rena fantasin (dvs han bortser nu helt från att ett fenomen rimligtvis alltid har en adaptiv aspekt) men återupprättar genast sin adaptivism genom att hävda att de är fylogenetiskt nedärvda. Jag skulle alltså vilja hävda att det är befogat att tala om två Freud — en biologist och naturvetenskapsman och en psykoanalytiker som rycker loss fantasierna från det psyko-sexuella sammanhang de

uppstår i och därför tvingas tillbaka till en ny form av biologism. Vad jag är ute efter är alltså en "tredje Freud". Jag menar nu att han ibland funnits i form av olika Freud-texter, och när han inte finns så måste vi skapa honom. Moderniseringen (som jag ska komma in på mer detaljerat framför allt genom framställningen av Lacans Freud-läsning) av psykoanalysen ligger alltså i sökandet efter den "tredje Freud". Men låt oss först renodla de två Freud för att se vad dessa har att säga, var för sig.

Den förste Freud, adaptivisten, är en Freud som benhårt tror att psykoanalysen till slut ska kunna beskrivas i biologins termer. Denne Freud lever genom Freuds hela författarskap, kanske framför allt i "Utkast till en vetenskaplig psykologi" från 1895 och "Bortom lustprincipen" från 1920, där han bl a introducerar dödsdrifts-begreppet och menar att detta är en drift av biologisk art. Denne Freud betonar att det finns en objektiv "realitetsprincip" som alltid avgår med segern. Dvs att en fantasi framstår som "blott" en sådan när den testas mot "verkligheten". När han studerar jagutvecklingen, lutande på detta ben, ser han att barnet ser vad som är "yttre", den objektiva omvärlden, och vad som är "inre", dvs det som är i den egna kroppen, genom att vissa impulser och retningar kan upphöra genom motorisk aktivitet och andra inte. Det fantiserade och det verkliga är så redan fixa och färdiga territorier. Denne Freud framstår därför närmast som en pessimistisk socialdarwinist. Men frågan om psykoanalysen är en anpassningsteknik och/eller civilisationskritik går inte att besvara genom att fråga vilken av de två Freud som har "rätt" — det är ju fullt möjligt, och högst tänkbart, att det är den teknik, som appliceras av den icke-adaptive Freud, som är bättre lämpad till att anpassa subjekten till den rådande verkligheten. Detta p g a att den ger en sannare förklaring till hur den psykiska och materiella realiteten förhåller sig till den rådande.

de verkligheten (jag återkommer nedan till den distinktion *jag* gör mellan "verklighet" och "realitet"). För att besvara den frågan krävs det istället en diskussion om dels vad psykoanalytiker gör, och har gjort, och dels om psykoanalysen kartlägger transhistoriska dimensioner, och om den gör historiska fenomen till transhistoriska artsöden. Denna sista fråga kommer jag att diskutera i anknytning till Oidipus-komplexet nedan. När jag nu går över till den andre Freud så blir frågan om det kan ligga en fara i att renodla den, leder den också till en bias? Och i så fall: hur ser konturerna hos den tredje Freud ut och finns denne i Freuds texter?

Den andre Freud är en Freud som ser allting ur den psykosexuella aspekten. Dvs betonar fantasins betydelse. Det är denne Freud som utsätts för dagens hätska angrepp (se not 4 och 5).⁹ Precis som den förste Freud har gjorts till den ende Freud har även den andre gjorts till den ende. Dvs man gör ett program av en freudiansk tendens. Vem är väl ett bättre exempel på en den andre Freuds profet om inte Norman O Brown? Brown absolutifierar nämligen denne andre Freud och ser i fantasin en i primärprocesserna förankrad revolutionär och positionalitetsupplösande kraft. Den realitetsprincip som den förste Freud ser som ett naturgivet faktum ser Brown som en kulturellt specifik repressivitet. Denna repressivitet består då främst i tvånget att klassificera händelser som antingen "verkliga" eller "blott" inre och "fantiserade", som antingen "fysiska" eller "andliga". Dvs denna kulturellt specifika repressivitet är varken mer eller mindre än den moderna västerländska civilisationens rationalitet. Det är denna som föder det moderna "jaget" som något man "besitter", det som oåterkalleligen kan betecknas som "mitt" och ingen annans. Detta beror inte på ett reellt faktum utan på en konstituerad "verklighet". Browns program för en "sann" psykoanalys skildras genom att han börjar hos den förste, adaptivistiske och

inför "verkligheten" kapitulerande Freud, och övergår till att mena att Freud till slut inser psykoanalysens revolutionära potential:

"Psykoanalysen startar på imperialismens sida, eller upplysningen, den invaderar mörkrets hjärta, bär på dagsljusets ljusstrålar (*lucida tela diei*), bär Bibeln och realitetsprincipens fana. Psykoanalysen slutar i erkännandet av realitetsprincipen såsom Lucifer, mörkrets furste, denna världs furste, den regerande principen, härskaren av denna världs mörker. Realitetsprincipen är mörkrets furste; dess funktion är att *scotomiser*a, att sprida mörker, att upprätta murar av tjockt mörker, murar av separation och gömslen." (Brown 1966: 150)

Vad vi möter här är m a o det totala förkastandet av realitetsprincipen, den princip som den förste Freud håller för en ovedersäglig realitet. Det är en ståndpunkt som är trogen det som Freud antar gälla det mycket lilla barnet och som önskar göra detta till ett tillstånd för hela livsloppet. Dvs det som den förste Freud menar föregår adaptationen: ". . . ursprungligen innehåller jaget allting, men senare avskiljer det sig från en omvärld." (Freud 1969: 9) För att förstå det som Brown vill säga måste vi föregripa distinktionen jag gör mellan "verklighet" och "realitet": "Gränslinjen mellan själv och yttervärld har ingen relation till realiteten; distinktionen mellan jag och omvärld åstadkommes genom ett utspotande av insidan, och ett sväljande av en del av utsidan." (Brown 1966: 143)

Dvs separationen är det som konstituerar verkligheten, den "psykiska realitet" som måste antas vara kultur-specifik (härom vittnar etnopsykiatrins resultat¹⁰) medan denna verklighet är förankrad i realiteten på ett helt annat sätt. Realiteten är det omöjligas universum varur det möjliga växer fram. Den andre Freud, som jag låtit Brown vara röst för, är alltså en relativist, en som betonar att allt inklusive den egna diskursen är historiska och därmed

relativa produkter. Till en viss gräns är detta givetvis en fruktbar position i det att han gör det möjligt att förstå andra kulturer, så att vi därmed kan se vår egen kultur i ett klarare ljus.

Inte minst ger det en möjlighet att förstå begränsningar i den västerländska civilisationen, att se att dess kategorier utövar ett tvång. Genom att se detta som ett tvång anar vi att det finns ett gap mellan det vi är och det vi diskursivt meddelar som vårt varande. Låt mig ta ett exempel: När Carlos Castaneda, en amerikansk etnolog, en gång har konsumerat några magiska droger, som hans indianske lärare Don Juan har ställt till förfogande, så fylls han av upplevelsen att flyga. Vål "nere" igen är han besatt av frågan om han "verkligen" flög i fysisk mening. Han kommer fram till att flygturen aldrig ägde rum i "verkligheten" (se Duerr 1982: 115). Don Juan suckar och ser att Castaneda har missat poängen. Dvs Castaneda översätter den i flygturen vunna erfarenheten till de föreställningar som bär upp den moderna västerländska civilisationen. Han ser inte, men vi kan med detta exempel se, att bakom hans och indianens ömseysidigt oöversättbara verklighetsuppfattningar ryms ett tillstånd som aldrig uttrycks helt. En realitet, en transhistorisk dimension.

Den andre Freud öppnar således dörrarna för ett betonande av fantasin, det gränslösa och eviga. Men om vi då, som Brown, absolutifierar detta blir vi stående i en extrem relativism som har negativa effekter i det att allt blir möjligt. Och ingenting omöjligt. Om ingenting är omöjligt så erkänns heller inte realiteten, de gränser som kroppen sätter. Och vi kan då inte heller diskutera om vi kan upprätta ett bättre förhållningssätt till realiteten som inte är symptomgenererande. Samtidigt sag vi att den förste Freud bara erkände realiteten som en oföränderlig realitetsprincip. Det finns således flera skäl att ta fasta på och utveckla en tredje Freud: dels när det gäl-

ler att förstå förhållandet mellan fantasi och verklighet, och dels när det gäller att förstå vad som är historiskt och därmed föränderligt. För att ta fasta på och utveckla den tredje Freud ska jag diskutera det fenomen som både är det mest omdiskuterade, kontroversiella och det mest centrala i psykoanalysen: Oidipuskomplexet och könsdifferentieringen.

När det gäller Freud talas det för det mesta om den förste, adaptivistiske, biologistiske och realitetsprincipsbejakande Freud. Att Freud när han beskriver Oidipuskomplexet bara för till torgs en klassisk patriarkal ideologi. Vi ska se att det inte är så enkelt, framför allt genom att uppmärksamma att kastrationskomplexet inte är identiskt med Oidipuskomplexet.

Kortfattat betecknar ju Oidipuskomplexet barnets önskan att besitta modern och döda fadern. Denna önskan utvecklas genom att barnet spontant vill äga modern, det kräver hela hennes uppmärksamhet. Att modern inte ger barnet hela sin uppmärksamhet och inte ständigt är närvarande leder till att barnet undrar över detta. Och det kommer till slutsatsen att det är fadern som konkurrerar om uppmärksamheten och har det slutgiltiga avgörandet i sin hand. Att det varit så pass okontroversiellt att vifta bort denna teori beror på att Freud själv ibland söker förklaringen i ett biologiskt nedärvt faktum: minnet av mordet på urfadern lever kvar som en omedveten önskan som ärvs från generation till generation (se Freud 1950). Denna tvivelaktiga hypotes har ofta lett speciellt sociologer till att se Oidipuskomplexet som något som historiskt bara utspelas i den småborgerliga familjen.¹¹ Men, menar jag, det finns en möjlighet bortom biologism och sociologism att förklara Oidipuskomplexet. En möjlighet som ser det som något avlett, transhistoriskt faktum där kastrationskomplexet bara utgör en historisk form för det. Jag menar, i likhet med Køppe/Olsen (1981: 383 ff), att denna möjlighet finns antydd i "Bortom

lustprincipen" (Freud 1983, band 2). Denna möjlighet går ut på att Oidipuskomplexet är avlett av en psykisk aktivitets/passivitetspolaritet. Freud beskriver här ett barnbarns lek med en trådrulle, som barnet kastar fram och tillbaka och hela tiden konstaterar om den är närvarande (genom utropet "Da") eller frånvarande (genom utropet "Fort"). Detta exempel kan tolkas (att exemplet rymmer ännu fler tolkningsmöjligheter framkommer senare) som att barnet på detta sätt skapar en aktiv kontroll (det kan fjärma och närma trådrullen) istället för att vara en passiv iakttagare (till moderns frånvaro/närvaro). Och i detta kan vi se meningen i de flesta av barnens lekar: de går ut på att skapa en aktiv kontroll över det som de annars bara är passiva iakttagare till. Vi kan då med goda skäl anta att denna aktivitets/passivitetspolaritet logiskt och empiriskt föregår det stadium där barnet börjar klassificera personer i 2 grupper (de med, resp de utan penis). Vad som sker i Oidipuskomplexet är att barnet börjar identifiera sig med de personer som är aktiva och har makt. Historiskt sker detta genom att barnet identifierar sig med fadern (den första historiskt specifika formen) p g a att barnet inte får onanera fritt (en andra historiskt specifik form). Kastrationskomplexet, som en historisk form för ett transhistoriskt Oidipuskomplex, utvecklas när barnet inträder i den falliska fasen (se not 7 ovan), när barnet upptäcker det lustfyllda i att leka med genitalierna. Detta intresse är inte populärt hos föräldrarna och förbud sätts upp: suga på napp eller tumme går an men inte att onanera! Men i den falliska fasens sexuella lekar äger ingen utlösning rum och barnet börjar att intressera sig för den anatomiska skillnaden mellan könen. Skillnaden blir inte svår att finna: flickan saknar penis. I den specifika historiska epok där det ställs upp förbud mot att onanera öppet kommer barnet lätt till slutsatsen att straff består av kastration. Således har flickan blivit kastrerad och pojken kan också

bli det. Detta leder till ångest eftersom genitalierna ju är en så pass viktig källa för lustupplevelse. På detta sätt betingar kastrationskomplexet Oidipuskomplexet: barnets lustönskningar att besitta modern och att onanera kommer att leda till att fadern kastrerar det. Barnet väljer därför att göra avkall på sin sexualitet — det onanerar mindre och kravet på att besitta modern minskar. Istället uppstår en önskan att lyda fadern (istället för att träda i hans ställe). På så sätt lindras kastrationsångesten och Oidipuskomplexet (önskan att besitta modern, döda fadern och därmed bli fadern) förträngs och ligger till grund för bildandet av den efteroidipala psykiska strukturen: föreställningen om faderns aktiva egenskaper isoleras i överjaget, de oidipala impulserna förträngs till detet och kvar blir den socialt acceptabla föreställning som subjektet har om sig själv — jaget.

Utträdet ur Oidipuskomplexet resulterar i att objektet (som kan vara partialobjekt lika gärna som individer) får en personkaraktär, och dessa objekts status kan klassificeras efter deras aktivitets/passivitetsstatus och utifrån detta deras kastrationstatus. Och istället för att på narcissistiskt manér önska vara fadern inträder önskan att lyda honom och bli någon som liknar honom.

Detta visar att det existerar en möjlighet bortom biologism och sociologism att förstå Oidipuskomplexet, och det viktigaste härvidlag är, för det första, att se att aktivitets/passivitetspolariteten föregår penis/kastrerad-polariteten. För det andra att se kastrationskomplexet som en historisk form för Oidipuskomplexet när onanin möts med stränga förbud. Och för det tredje betingas dess historiska form av att det oftast är modern som är det primära objektet — om det istället är fadern som är den vardande personen under barnets första levnadstid får sakerligen Oidipuskomplexet ett annat konkret innehåll.

Det är när det gäller denna tredje punkt som det blir angeläget att närmare studera könsdifferentieringen:

hur knyts aktivitet/passivitet till könet? Dvs hur blir jaget könsligt? Vi kan säga att detta sker genom att subjektet får en viss föreställning om sig själv framför allt genom valet av objekt. Objektet är det passiva och jaget det aktiva i en relation och objektvalet blir därför av avgörande betydelse för könsidentiteten. Efter Oidipus-konflikten inträder latensperioden — barnet gör, för att minska sin kastrationsångest, avkall på sina sexuella incestuösa önskningar och utvecklas intellektuellt och socialt. Men i puberteten återuppstår intresset för sexualiteten och de oidipala önskningarna återvänder fast nu i förträngd form. För pojken gäller det i "normala" fall att hans önskan att besitta modern förenar sig med identifikationen med fadern i att använda penis för att genomtränga en flicka. Dvs att han lever upp till det aktivitetsideal och det maktinnehav som han deponerat i överjaget. För flickan blir det emellertid mera problematiskt: eftersom hon saknar penis, och därmed makt och aktivitet, blir hon passiv. För att bli aktiv måste hon då skaffa en penis. I denna mening kan barnet hon skaffar sig fungera som icke-penis, dvs något passivt och hon själv bli penis. Andra möjligheter finns också: en cigarr, en piska etc kan fungera som penis. Men detta, som ju för många förefaller så pass kontroversiellt, är inte Freuds stora poäng. Den består istället i att man ser att den vuxna genitala heterosexualiteten inte är ett naturgivet faktum utan ett resultat av en process där andra utfall är lika möjliga och lika "normala". M a o är inte objektvalet naturgivet.

Vi kan också se hur könsidentiteten, och i detta fall även eventuella könsrationaliteter, har ett samband med frånvaro/närvaropolariteten. Den plågsamma erfarenheten av ett gap mellan jag och omvärld är sammanvävt med löskopplingen från det primära objektet — som sagt i nästan alla fall modern. Icke-gapet och närvaron är på motsvarande sätt förbundet med beroendet av modern.

Enhetskänsla associeras därför med modern och differens och frånvaro med det som tros vara orsaken till löskopplingen — icke-modern, fadern, penis. På detta sätt kommer fadern och penis att representera åtskillnad, det blir faderns namn som kommer att stå för ett objektiverande förhållande till omvärlden. Och när barnet identifierar sig med förälder av samma kön som det självt blir det följaktligen högst troligt att pojken utvecklar ett objektiverande och distanserande förhållande till omvärlden, medan flickan införlivar en samhörighetskänsla med omvärlden.

Vad kan vi då dra för lärdomar av allt detta? Min primära fråga i detta avsnitt var framför allt att ringa in psykoanalysens objekt. Jag har försökt visa att dess objekt — det omedvetna — är den vuxnes psykiska realitet och att det som är nerlagt häri är en produkt av såväl fantasin som realiteten. Vad som är en produkt av fantasin eller realiteten är egentligen inte det intressanta, utan istället att det kan vara båda delarna. Därför ter sig den psykoanalys jag är ute efter att lyfta fram och utveckla som något bortom både vad vi kan kalla för "realismen" — analytiker som ser de inre bilderna som avspeglingar av verkliga personer — och "fantastikerna" — analytiker som ignorerar realiteten till förmån för det eviga och gränslösa. Vi kan då säga att "verkligheten" är en produkt av den psykiska struktur som uppkommer i en dialektik mellan fantasi och realitet. Fantasin utgör totaliteten av omedvetna önskningar och föreställningar och realiteten det omöjliga eller totaliteten av allt det som kunde ha varit möjligt. M a o bör vi med denna terminologi översätta Freuds "realitetsprincip" till "verkligheten". Detta eftersom det som uppfattas som möjligt varierar mellan historiska epoker och kulturer. Verklighetens primära psykiska agent är jaget, det är det som dömer det ena eller andra som varande verkligt, överkligt, fantiserat etc. Det är fantastikerna som påpekar detta, men de glömmer att jaget

samtidigt är det som möjliggör en kontroll av driftsimpulserna och därmed existens i realiteten. Detta pekar även mot att sätten att representera realiteten i verkligheten kan variera. Om vi tänker på litterära genrer som representationssätt så finns det en som gör anspråk på att göra detta fullt ut: "realismen". Denna erkänner inga hål och ofullkomligheter i sin text — men att den faktiskt bär sådana med sig har demonstrerats av t ex Barthes (1975). Att realismen vidare kan sägas vara skraddarsydd för det kapitalistiska produktionssättet i det att den passar för en snabb konsumtion när texten är gjord för att bara läsas en gång, är ytterligare ett förhållande som talar för att den inte kan leva upp till sina totalitetsanspråk. M a o vill inte realismen låta det omedvetna tala. Detta sker emellertid i poesin: den försöker ringa in de "hål" som uppkommer när det psykiska ska uttryckas i en diskurs. Den låter oss ana de betydelseglidningar som ständigt sker under ytan, denna undersida, eller som jag senare ska kalla den "skuggsida" som är det omedvetna. Därmed kan poesin, men inte realismen, erkänna hur rotad den är i ett specifikt civilisationsparadigm som anger vad som är verkligt och möjligt.

Psykoanalysen är helt enkelt ett försök att tala om det som inte låter sig uttryckas i språket där elementen knyts till konkreta personer. Den fångar ju in det fantiserades betydelse: de omedvetna bilderna är sammansmältningar av reella personer, i t ex primärnarcissismen upprättas fantasier om den egna kroppen via framför allt en spegel och denna bild smälter ihop med iakttagandet av andra kroppar.

De frågor vi nu ställs inför är hur det "verkliga" uppstår — hur jaget som det verkligas agent föds samtidigt som det omedvetna. Vi kommer att se att detta jag är en position i diskursen och att det omedvetna följaktligen är det som inte talar i sitt eget namn. Dvs att jaget är en position i, och effekt av språket.

Det problem jag emellertid närmast ska ställa upp är ett problem som den tredje Freud ställs och ställdes inför: om vi ser subjektiviteten varken som något naturgivet eller som något upphävbart – hur ska vi då hitta ett icke-patologiskapande förhållningssätt till den sida av subjektiviteten som inte talar i sitt eget namn? Dvs finns det civiliserade och förnuftiga umgängessätt med ”skuggsidan”, lusten och vildheten?

2.2. *Civilisation och drift*

I boken om drömtydning antar Freud (1979: 353 ff) att det omedvetnas material inte kan förstöras, dvs det som förträngs går inte upp i rök. Om då de försvarsmekanismer som ser till att det förträngda förblir förträngt, eller om det förträngdas styrka ökar genom t ex den ökning av den sexuella lusten som äger rum i puberteten, så kan *det förträngda återkomma*. Om det förträngda då inte går upp i rök utan har en tendens att återkomma, ja då är det av intresse att studera vad det är som förträngs.

Freud (1964) har visat hur det förträngda ständigt står och knackar på dörren, försöker tränga fram, i den vardagliga diskursen och ständigt gör sin existens påmind, i denna bok när det gäller felaktiga talhandlingar. Kortfattat demonstrerar han hur det förträngda oftast tangerar frågor kring död och sexualitet. Det är då plausibelt att anta att varje form av kultur bygger på att en viss hämning av en spontan driftstillfredsställelse sker, detta för att gemensamma grunder för samfälligheten ö h t ska kunna existera (framför allt arbetsdelning och språk). Men förträngningen kan vara av ödesdiger karaktär om t ex hela den moderna västerländska civilisationen bygger på sadana förträngningar vilkas återkomst är patologi-

skapande. Horkheimer/Adorno (1981) lanserar en sådan idé: När människan söker tämja naturen för att göra denna nyttig för sina ändamål, så tror hon att hon uttömmar hela naturen som en samling objekt som kan samlas in under begrepp. Förståelsen av att något hos objekten alltid lämnas utanför begreppen förträngs härmed och människan förlorar sin förmåga att reflektera över detta. Speciellt hotande blir detta förhållande när människan även gör sin inre natur till ett objekt som behärskas, ett ting identiskt med ett begrepp. Om då naturen gör uppror i form av naturkatastrofer, världskrig eller psykisk kollaps så står människan oförstående inför detta eftersom hennes begrepp endast betecknar det manipulatoriska förhållande hon har upprättat till objekten. Texten ångest hon kan känna ter sig som en "irrationell" reaktion istället för ett naturligt resultat av civilisationens utveckling. Vad Horkheimer och Adorno efterlyser (utan att demonstrera — som vi ska se i nästa kapitel) är ett icke-förtingligt förhållande till objekten, någon form av medkännande och mimetiskt förhållningssätt till naturen där respekten för det icke- och för-begreppsliga upprätthålles. Jag menar att detta i grunden är en freudiansk tanke: precis som Freud visar de att den civilisation som likt vår klappar sig själv för bröstet har ett pris, ett pris som med säkerhet är för högt.

På ett liknande sätt pläderar Duerr (1982) för en respekt för "vildheten". Med "vildhet" menar han ungefär de utlevelsemönster och förhållningssätt människan i så kallade "primitiva", schamanistiska samfund upprättar vis a vis den yttre och inre naturen. Att respekten för det osägbara bevaras, att människan inte ska drabbas av en begreppshybris som gör att de former av vildhet som ändå lever kvar blir oförståeliga och skrämmande.

Ty vildheten, lusten, driften lever alltid kvar i varje civilisation och ju ljusare denna tecknar sig själv, desto mörkare tornar skuggsidan upp sig. Och det är ju i detta

sammanhang vi kan förstå psykoanalysens uppkomst, i ett samhälle där förträngningarna resulterar i patologiska symptom — först konstaterad av Freud i hysterin (se Freud/Breuer 1980). De former där skuggsidan visar sig kan vara högst triviala — i vardagsjargongen, drömmen, i sängen, i den låsta lådan m m.¹² Psykoanalysen sätter alltså igång med sin terapi när denna skuggsida får ett patologiskt uttryck i individuell form. Men Freud såg klart att patologins rötter låg i det allmänna, i själva den nuvarande kulturen. Att han inte såg denna som ett opåverkbart naturfaktum demonstreras klart av hans uppsats om "Den 'kulturella' sexualmoralen och den moderna neurositeten (Nervosität)" från 1908. Här slår Freud ett slag för en liberalare sexualmoral: han menar att det först är i sexualitetens nuvarande organisering — att bara den äktenskapliga sexualiteten är legitim — som den blir neurosskapande. Genom en friare syn på sexualiteten kan således många neuroser förebyggas. Om det innehålls-
liga i denna artikel idag ter sig en aning föråldrat så har vi här dock ett exempel på den "tredje Freud" jag talade om tidigare: En Freud som varken ser all kultur som ren natur eller hyser förhoppningar om kränkandets ("realitetsprincipens") upphörande.

Och därför tjänar denne Freud som en förebild för den kritiska verksamheten: det gäller att lokalisera civiliserade former för att umgås med vildheten. Former som å ena sidan inte förnekar att varje typ av civilisation har ett pris, å andra sidan inte sätter detta pris för högt. Och priset är definitivt för högt om civilisationen innefattar det totalitäras möjlighet, t ex i form av nazism, eller om det förträngda återvänder i det blindas raseriets form. Dvs former som inte låter sig påverkas av, eller diskuteras i rationella diskurser. Och därmed är vi framme vid huvudämnet för kapitel 3 nedan: vad är det som kan kritiseras och på vad baserar sig kritiken? För att närma mig detta ämne ska jag nu närmast diskutera hur psykoanalysen

söker omtala vildheten, vad dess metafor för den är. Medan Freud själv använde "drift" som dess metafor menar jag att vi gör vetenskapliga och kritiska vinster om vi istället talar om "begär".

2.3. *Drift och begär*

Jag pläderar som sagt för en tredje Freud. När det gäller driftsbegreppet innebär detta att vi å ena sidan måste ta ställning mot att detta ges en strikt biologisk och adaptivistisk bas. Å andra sidan ska vi inte heller tänka det som något helt socialt. Det är angeläget att tänka "drift" på ett tredje sätt för att vi ska få adekvata verktyg för att dels kunna koncipiera det som strekar emot, och delvis finns utanför den historiska utvecklingen, och dels för att med hjälp av konceptionen tänka kritiskt idag. Hur ville då Freud själv förstå "drift"?

Freuds mest kända definitionsförsök finns i "Tre avhandlingar om sexualteori": "Med 'drift' menas vanligen den psykiska representanten för en somatisk, kontinuerlig retningskälla, i motsats till 'stimulus' som åstadkommes genom enstaka retningar *utifrån*. Driftsbegreppet är således ett av de begrepp som ligger mellan det mentala och det fysiska." (Freud 1977a: 82 f) Freud säger vidare här att drifterna kan skiljas åt genom att de har olika *källor* och *mål*. Dessutom har drifterna alltid olika *objekt*. Laplanche/Pontalis (1980: 365) menar att Freud vid sidan av denna definition ibland arbetar med en annan, som ser driften som en del av den somatiska processen. Men det står klart att om vi inte ska tillämpa en biologisk psykoanalys så måste vi se drifts-problematiken som en del av representationsproblematiken, i det att driften då ses som en psykisk representant för något icke-psykiskt. Laplanche/Pontalis (1980: 364) föreslår

att vi kan se representationen som en relation mellan mandatgivare och delegat. Dvs att när väl delegaten fått sitt mandat handlar denne efter sitt eget sinne i samspel med andra delegater. Uppfattat på detta sätt innebär driftsteorin vissa framsteg, t ex när det gäller förståelsen av psykosomatiska sjukdomar: Deras genes går inte att spåra ensidigt vare sig i "kroppen" eller "psyket". Sjukdomen har såväl kroppsliga som psykiska rötter och symptom. De kroppsliga skeendena kan då ses som representationer av psykiska skeenden och vice versa. Och en frigörande terapi kan då likaväl ta sin utgångspunkt i kroppen som i "själen" — det är här som jag kan se förtjänsterna hos Wilhelm Reichs vegetoterapi (se t ex Thyssen 1973: kapitel 8). Att detta nu innebär en form av relativism behöver nödvändigtvis inte vara en nackdel — det är snarare en styrka att det komplicerade spelet mellan kropp och psyke tas på allvar. Men jag menar ändå att driftsteorin sitter kvar i en representationsproblematik, där frågan om vilket som kommer först, vilket som är det bestämmande, ständigt väcks. Och vidare är driftsteorin en naturlig konsekvens av en adaptivistisk utvecklingspsykologi: driften ses som något ursprungligt som sedan modifieras. Om vi nu ska komma bort från detta så ger Freud själv en ledtråd i vilken riktning vi bör söka svaret: genom att ta Nachträglichkeit-problematiken (se ovan) på allvar. Dvs att psykoanalysen inte primärt är en utvecklingspsykologi som talar om hur barnet formas och utvecklas, utan en teori om vuxna subjekts psykiska realitet. Och denna psykiska realitet, själva subjektiviteten är bestämd av det sätt som subjektet blir till på — som en position i språket i det att det är i detta som subjektet kan beteckna sig själv och ha ett medvetande om sig själv. Och som vi ska se är det också inträdet i språket som föder fram det omedvetna. Driften — dvs drivkraften i subjektiviteten — uppfattas då som något man söker artikulera i språket men utan att lyckas.

Drift blir "begär", något som konstitueras fullt ut genom inträdet i språket, som det som alltid ligger utanför språket. Genom att se drift som begär blir det också möjligt att förstå förspråkliga stadier på ett sätt utanför ett ursprungstänkande. Egebak (1980: 120 ff) ger ett exempel: tumsugningen kan ses som urformen för representationsförmågan, dvs att beteckningar skiljs från objekten. Barnet vet spontant att när det diar blir det mätt, och både själva diandet och resultatet av det är lustfyllt. När barnet så suger på tummen är det diandet som står som modell. Men tumsugningen fyller inget "behov" — barnet blir ju inte mätt av det. Istället är det lusten i diandet som barnet minns — det lär sig att flytta över lusten från diandet till tumsugningen. Aktiviteten innebär m a o att barnet lär sig en överflyttning genom att hallucinatoriskt föreställa sig tumsugningen som diande och tummen som bröst. Det är detta föreställande som är betingelsen för representationen. I detta representativa föreställande sker något: lusten blir inte bara en bieffekt — den blir själva målet. Och tumsugandet kan inte enkelt sägas att "representera" lusten, utan lusten uppstår när tumsugningen uppstår istället för diandet. M a o finns här inget "ursprung" av genetisk art.^{12a}

För att nu demonstrera vad övergången från drift till begär innebär ska jag ge mig direkt in i Jacques Lacans modernisering av psykoanalysen. Och det blir då klarare vad denna förskjutning för med sig: Den markerar en förskjutning från det biologiska till det intersubjektiva. Men förskjutningen är nu inte så långtgående att vi hamnar i en ren sociologi eller socialpsykologi. Istället kommer vi att se hur språket i sig vittnar om det som finns utanför, om det som det försöker att beteckna. Vi kommer att se att språket är något utöver en social konvention: det är dels det medium som ger oss kunskap om det icke- och förspråkliga, dels det som är icke-identiskt i förhållande till objekten. Och innan språket var

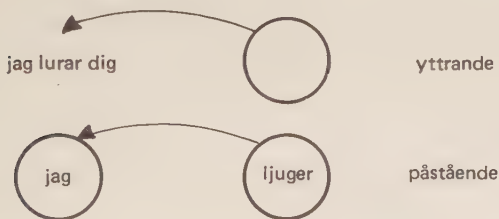
kroppen, födelsen, objektrelationer m m. Dvs språket är "nedbäddat" i den kroppsliga dimensionen. Och dessutom uttrycker denna förskjutning en reell förändring: driften är inriktad på att besitta, medan begäret även fångar in dimensionen att vara.

2.4. *Desidero, ergo sum*

Jag har argumenterat för att det är viktigt att betänka civilisationens "skuggsida" i den kritiska och vetenskapliga aktiviteten. Att förneka dess existens skulle ju innebära att man rationaliserade rationalitetens betingelser och överskattade det möjliga. Jag menar att den ledande metaforen för skuggsidan bör vara "begäret". Men hur kan vi postulera att denna skuggsida finns, varför ska vi tala om den, hur visar den sig? Istället för att börja hos Freuds tidiga psykoanalys, där han upptäcker och kartlägger det omedvetna i hysterin (Freud/Breuer 1980), i drömmen (Freud 1979), i vitsen (Freud 1978) och i den felaktiga talhandlingen (Freud 1964), ska jag som sagt med Lacans hjälp börja i själva språket.¹³ När språket säger något om subjektet, när subjektet talar om att tala avslöjar sig obönhörligen skuggsidan eller det omedvetna, subjektet låter sin status som Subjekt skymta fram.

Begrunda satsen "*jag ljuger*" som ett *påstående* (énoncé), dvs tänk bort att satsen uttalas och tänk endast på dess innehåll (exemplet är från Lacan 1979: 138 ff). Påståendet består av ett subjekt – "jag" – och ett predikat – "ljuger". Innebörden av predikatet är att även "jag" är falskt. Och en följd blir då att även "ljuger" är falskt. Logiskt sett är detta en paralogi: påståendet falsifierar sig självt, det påstår något vilkets innehåll motsäger dess giltighet. Men det kan ses som falskt bara om vi först utgår från att det är sant! Poängen med

detta exempel är att det meddelas en sanning. Men denna sanning är inte synlig i själva påståendet. Sanningen blir först uppenbar i *talhandlingen*, *yttrandet* (énonciation). Och sanningen uttrycks i innebörden av påståendet "jag lurar dig". Lacan ställer upp detta exempel grafiskt på följande sätt:



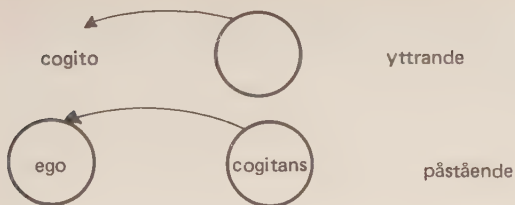
Cirklarna markerar att det som finns innanför dem är signifikanter i den symboliska ordningen. Och påståendet är sant, dvs att det är ett meddelande av innebörden att "jag lurar dig", genom att det finns ett subjekt som yttrar det och detta subjekt ses och hörs. Cirklarna är signifikanter för detta subjekt. Och detta subjekt är något som meddelar sig genom signifikanter men som samtidigt inte kan uttrycka sitt eget vara i signifikanterna. Detta kan också uttryckas som att jaget i yttrandet inte är "jag" i påståendet, utan något annat som talar sanning när det meddelar att det ljuger.

Platsen "jag lurar dig" i ovanstående figur är den plats dit psykoanalytikern vill nå patienten, den plats där den yttersta lögnen är sann.¹⁴ Sann på att den säger något om subjektet. "Jag lurar dig" är således platsen för både sanning och det omedvetna. Vi kan uttrycka distinktionen medvetet/omedvetet i detta exempel som att det medvetna är det som explicit menas medan det omedvetna är det som subjektet meddelar om sig själv i yttrandet. Denna distinktion och poäng praktiseras

faktiskt ofta i språket, i situationer där det gäller att påvisa Sanning. T ex det i debatter vanliga knepet att diskreditera en motståndares påstående genom argumentet "Påståendet säger mer om den påstående än om det påstådda". I detta exempel kan vi också se faran med att absolutifiera Lacans vidgade Sanningsbegrepp: påståenden om världen kan reduceras till påståenden om den som påstår något. Men det är inte Lacans syfte — han vill bara visa att det medvetna subjektet, den symboliska ordningen vilar på förutsättningar som ligger utanför. Den kompromiss mellan medvetet och omedvetet, den sanning som subjektet kan erfara är då närmast den effekt som uppnås genom att det meningsfulla talet omordnar händelser i det förflutna så att de får betydelse i relation till accepterade händelser i framtiden.

På samma sätt som Lacan benar upp satsen "jag ljuger" behandlar han Descartes påstående "cogito, ergo sum" (se Lacan 1979: 140 f och 1973: 105 f). I detta påstående finner Descartes en gräns för tvivlet och en visshet för Varat — i tänkandet. Vad Descartes säger är att där subjektet tänker, där har det också sitt yttersta vara. Och detta yttersta vara är alltså fullt medvetet, varat sammanfaller med medvetandet. (Märk likheten med Hegels idé om den Absoluta Anden, där Anden är Absolut genom att den är medveten om allt som är, dvs identitet råder mellan objekt och begrepp, mellan sanning och vetande.) Men Lacans invändning går ut på att säkerheten bara kan uppnås på yttrandets nivå. Säkerheten uppnås inte i den rena tanken, på påståendets nivå. Dvs det som är, är inte i tänkandet utan på en annan plats — i det subjekt som yttrar sig, det subjekt som syns och hörs. På påståendets nivå kan ju allt betvivlas. Jagets status kan bara förstås som en effekt av yttrandefunktionen. Och tänkandet är således en effekt av, inte grund för, detta subjekt som yttrar sig. Det som tänker är *m a o cogito't* (jag tänker) på yttrandenivån och inte cogitans

(det som tänker) på påståendenivån:



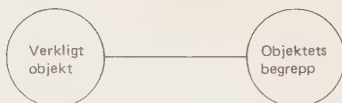
Dvs det jag som tänker är något annat än det tänkande som i ett påstående tas som grund för varat: "*Desidero* är det freudska *cogito*" (Lacan 1979: 154), "Då blir det medvetna *cogito*'t för Lacan ersatt med ett omedvetet subjekt som säger "jag tänker" eller "jag är", men aldrig båda på samma gång, eftersom frågan om subjektets vara befinner sig på det omedvetnas nivå." (Wilden 1981: 183).

I detta sammanhang är det angeläget att begrunda vad Freud menar med sitt formulerande mål för psykoanalysen: "Wo Es war, soll Ich werden". Den vanligaste tolkningen är att subjektet ska upplysas och bli medvetet om sig självt så långt att jaget s a s inkorporerar det'et. Dvs att platsen för "cogito" och "jag lurar dig" blir fullt medvetna, kort sagt att det omedvetnas funktion utradas. Men Lacan tolkar tesen annorlunda, på ett fundamentalt icke-hegelianskt sätt: det som ska göras medvetet är inte att en jagstruktur ska ersätta det'ets plats, men att ett Subjekt som är jagets determinator erkänns. Det är inte frågan om att "Le moi doit déloger le ça" (Lacan 1979: 44 – "Ego't skall fördriva det'et"). "Ich" i Freud-citatet är inte *egot* utan ". . . den kompletta, totala platsen för signifianternas nätverk, dvs Subjektet" (Lacan 1979: 44). Härmed närmar vi oss en förståelse av vad som finns på platsen för "cogito" och "jag lurar dig"

ett "nätverk av signifianter". Och vi anar då att det är frågan om att lokalisera en "plats" som kan hjälpa oss att förstå subjektets vara. Ett vara som kan förstås som den plats där signifianternas nätverk har sin primära rot. För att förstå hur denna plats är konstituerad och i vilket förhållande den står till det omedvetna egot är det nu nödvändigt att behandla signifiantbegreppet och där- efter vad inträdandet i den symboliska ordningen innebär. Ett inträdande som *skapar* det omedvetna! "Det jag säger är att språket är villkoret för det omedvetna." (Lacans "Preface" i Lemaire 1981, s xiii). Alltså är det inte så att språket destilleras fram ur något ursprungligt omedvetet. Tvärtom skapar språket detta omedvetna, det omedvetna uppstår p g a att man i samma ögonblick som man börjar använda språket glömmer bort varför man gör det. Cent- ralt i denna problematik står som sagt signifiant-begrep- pet.

2.5. Tecknet

Den moderna lingvistikens – som också kan kallas för den klassiska strukturalismen (Saussure) – problem var hur orden kan bära på en betydelse. Liksom den tidigare filosofin antog den klassiska strukturalismen att orden på något sätt lånade en redan fix och färdig betydelse som objekten på något mystiskt sätt redan gick och bar på. Vi kan säga att man innan strukturalismen tänkte förhållandet mellan begrepp och objekt på följande sätt:

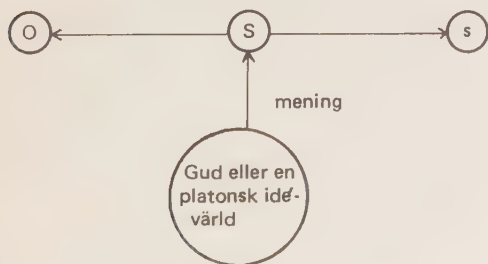


Strukturalismens revolutionerande hypotes bestod i att den gjorde en distinktion i själva begreppsbegreppet,

i tecknet, mellan signifié (det betecknade, begreppet) och signifiant (det betecknande, ljudet, begreppet i sitt uttalande). Och förhållandet mellan begrepp och verklighet, och därigenom meningens existens, kunde därmed betraktas utifrån följande punkter:

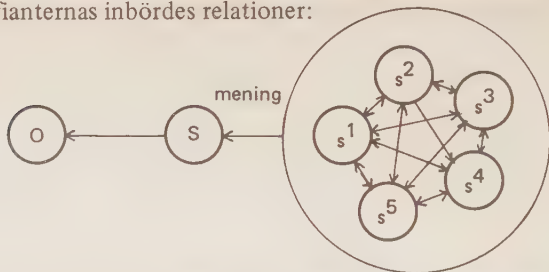


Denna modell möjliggjorde två processer: dels kunde man analysera ett begreppsuniversum utifrån dess inre strukturella relationer, och dels kunde man se att signifianterna hade en aktiv del i meningsproduktionen. Men genom att betona den första möjligheten, att analysera symboliska och kulturella sfärer utifrån deras strukturella relationer, blev analysen statisk: individerna förstods blott som bärare av en redan given mening. Dvs den mening som skapas av signifianterna ignorerades till förmån för den mening som signifiéerna redan hade. Implicit förstods därför "mening" utifrån följande figur:



Vad poststrukturalismen (t ex Barthes och Derrida) gjorde var att återupprätta den andra möjligheten som Saussures klassiska strukturalism bar på: att se signifiant-

ternas aktiva roll, och att se ”mening” som något som ständigt skapas utifrån de skillnader som artikuleras i signifierarnas inbördes relationer:



Meningen är alltså aldrig given på förhand utan ”bara” något som kan förstås som en effekt av det som utsägs i symbolisk praxis. Den är inte något som finns hinsides hos Gud eller i den begreppslösa verkligheten eller i en syftande individ. Denna meningskonception har anknytning till Freud: det var han som visade att under det rationella, genomskinliga och klart syftande talets logik ligger någonting annat både som dess genetiska och strukturella förutsättning. Och detta andra är det omedvetnas logik som inte är logik i traditionell mening, utan en ständig symbolisk meningsproduktion, där det affektiva besättandet glider från objekt till objekt. Det är inte redan meningsbärande begrepp som är aktiva i det omedvetna, utan istället signifier som kopplas till varandra och effekten av detta blir en glidande mening. Och i avkapandet av det glidande, i det fastställande kopplas en subjektiv identitet till en speciell mening, dvs att relativt stabila relationer mellan signifierarna upprättas. Och här är vi där Lacan börjar.

Ett tecken kan som sagt ses som en enhet av signifiant och signifié. Signifianten är själva ljudet i yttrandet, medan signifié är dess betydelse, begreppet (och inte det verkliga objekt som betecknas). Vi kan se signifierarna som synkrona strukturer hos språkets material (dvs yttranden) där varje enskilt element får sin exakta

användning genom sin skillnad från de andra elementen. Det innebär att en mening blir begriplig först när den är uttalad i sin helhet, meningens mening står inte att finna i dess enskilda element.¹⁵ Signifierna kan då sägas utgöra diskursens diakrona helhet, och synkront är signifiokedjan därför föränderlig. För att förstå de regler som styr yttrandena måste vi se på denna diakrona helhet, en helhet som kan förstås som antalet möjliga symbolfunktioner i det omedvetna som bestäms i den konkreta biografen. Lacans poäng är nu bl a att det inte existerar några på förhand givna relationer mellan signifianter och signifier. Relationerna ses inte heller som oskyldiga och tillfälliga. Om lingvistikens ser relationen mellan signifiant och signifier som arbiträr — att t ex ljudet "t-r-ä-d" betecknar idén och begreppet om ett träd av en tillfällighet, en konvention, så betonar psykoanalysen relationens icke-arbiträra karaktär (utan att för den skull omhulda en platonisk idélära). Den betonar att symboler kan ses som *metaforer* (liknelser utifrån egenskaper, t ex lejon/modig) eller *metonymier* (liknelser utifrån närhet, t ex pipa/tobak). Och detta innebär att en signifiants relation till en signifier kan vara antingen metaforisk eller metonymisk. Vidare kan *förträngningen* sägas bestå av att en signifiant blir en signifier. Den tidigare signifiern blir då omedveten.¹⁶ De psykoanalytiska symbolerna är icke-arbiträra p g a att deras omedvetna innehåll är av privat natur. Dvs detta innehåll kan bara förklaras utifrån biografen och den egna erfarenheten.

Det borde nu ligga nära till hands att anta att det existerade en "ursprunglig" signifier, en betydelse som skulle kunna ge betydelse åt alla signifianter, att en enda erfarenhet skulle kunna förklara hela subjektiviteten. Men så är inte fallet: det som betydelserna ytterst grundar sig på är radikalt avskuret från tänkandet, det är en plats där tänkandet inte är. Men denna plats söks ständigt av tänkandet — det vill ju uppnå sanning och

visshet. Platsen är som sagt inte en ursprunglig signifié, dvs Gud, Anden, det Första etc. Men hur kan då en signifiant referera till en signifié? Om språket är en ändlös tautologi, där varje term refererar till en annan — hur är då meningen möjlig? Lacan försöker lösa detta med sitt begrepp om förankringspunkter (point de capiton). Dessa är ett slags punkter som beteckningskedjan riktar sig mot. Och de uppkommer i yttrandena — när det sista ordet är sagt finns där en mening. Och denna mening är att subjektet inrättar en plats där det kan representera sig själv i språket, en plats i språket där subjektet är det och det och inte det och det. Dvs att subjektet blir subjekt genom differentieringen mellan sig själv och andra. Som en effekt av detta betecknande skapas det omedvetna och begäret: när subjektet diskursivt formulerar sina behov i form av önskningar föds begäret. Begäret är den glidning som sker i signifiantkedjan — den brist som inte kan artikuleras. Detta begär är det som s a s sammanflätar det omedvetna med den sexuella realiteten. Istället för någon ursprunglig signifié sätter Lacan således upp den verklighet, den brist som är en effekt av att subjektet uppstår som en position i en given symbolisk och kulturell ordning.

Inte heller i språkets synkrona aspekt finns det en yttersta punkt där sanningen kan lokaliseras. I en sats uppstår som sagt meningen först när det sista ordet är sagt. Det är nu denna radikala avskildhet mellan subjektet och de symboler som subjektet betecknar med som Lacan vill hitta ett sätt att tala om. Problemet är inte nytt — t ex var redan Kant medveten om svårigheten med att begripa förhållandet mellan symbolens uttryck och innehåll: vad är det som gör det möjligt att beteckna en katt som "k-a-t-t"? Det finns ju s a s ingen ideal katt, en katt i en yttersta mening: varken bildmässigt (en bild av en katt som är likadan som alla reella katter) eller begreppsmässigt (en uppsättning egenskaper som utöm-

mande beskriver alla katter). Lacan väljer inte Hegels väg: att anta att Anden tenderar att göra hela världen identisk med sig själv, dvs att begreppen blir fullständiga och identiska med objekten. Denna väg är totalitär, en form av upplysning som inte besinnar sig själv. Med Freud noterar Lacan att denna väg är totalitär och repressiv även på individnivå: vi kan i språket inte uttrycka subjektets vara i sin helhet. Tvärtom existerar det en klyfta dem emellan. Och i psykoanalysen har vi en väg att tala om denna klyfta, erkänna och försonas med den. Psykoanalysen erkänner det som finns på andra sidan och dess betydelse för tänkandet, språket och betecknandet: "Frågan om förhållandet mellan vetande och sanning och subjektets identitet med sig själv är alltså inte oavhängig driftens och begärets realitet." (Svejgaard 1974: 131)

Vad är det alltså som händer med subjektet när det börjar beteckna sig själv och sin omgivning? Vi skulle kunna kalla detta att subjektet blir medvetet om "*realiteten*" och avgränsar sig från den genom att konstruera "*verkligheten*". Detta är subjektivitetens tillblivelse: genom betecknandet pekar man på sig som varande icke-identisk med omgivningen. Betecknandet sker genom signifierarna och de kan sägas representera och beteckna subjektiviteten genom att man med hjälp av dessa uttalar något som varande icke-identiskt med en själv. Ett slags betecknandets urform beskrivs av Freud (1983, band 2: 27):¹⁷ ett litet barn i 1 1/2-årsåldern leker med en trådrulle. När barnet ser trådrullen utropar det glatt "a!" (vilket Freud uttolkas som "Da!" dvs "där!") och när barnet kastar bort den och gör den icke synlig utropar det "o!" (vilket Freud tyder som "Fort!", dvs "borta!"). När barnet återigen drar fram trådrullen hörs ånyo "Da!". Till saken hör att barnet utförde detta i ensamhet eftersom modern brukade lämna barnet för sig självt under långa perioder. Vad barnet gör när det

gör trådrullen osynlig är att uppleva moderns frånvaro. Dvs det ersätter modern med trådrullen. Och denna ersätts i sin tur med orden Fort/Da beroende på om den är synlig eller ej. Barnet distanserar sig på detta sätt från den levda erfarenheten (moder—trådrulle—språk), det reella, och närmar sig den symboliska ordningen för att kunna försöka bemästra erfarenhetens traumatiska karaktär (moderns frånvaro).

Detta exempel belyser flera förhållanden:

- *åtskillnaden medvetet/omedvetet*. När barnet lär sig att säga "borta" och "där" träder det in i en ordning där dessa ord har en universell, icke-privat betydelse samtidigt som orden, när de yttras, står som en ersättning för en imaginär erfarenhet och de står i ett specifikt förhållande till den reella moderns frånvaro.
- *språkets upprinnelse*. Symbolerna föds ur behovet av att bemästra en traumatisk erfarenhet. Imaginärt ersätter barnet modern med trådrullen. På detta sätt uttrycker språket en strävan efter att överbrygga bristen, men eftersom detta ju aldrig kan realiseras så transformeras språket, det sker glidningar och produktion av nya betydelser.
- *språkets funktion*. Språket är ett sätt att både *skapa verkligheten* ("Da" representerar den synliga trådrullen) och återge realiteten ("Da" representerar närvaro och har klangbotten — begäret efter modern — som inte öppet uttrycks i språket och därför lämnas utanför i form av en privat biografi). Språket är således presentation och representation på samma gång. Att vi oftast inte lägger märke till presentationsaspekten är både villkoret för subjektiviteten och en partiell blindhet. Låt mig bara ta ett litet och ganska banalt exempel. När vi säger att någonting "är" så talar vi oftast inte på det sätt vi spontant föreställer oss. Om någon sä-

ger att "Stolen är gul" innebär detta inte bara ett passivt registrerande, utan har t ex en underton av att "gult är fult". Konstaterandet är därför inte bara representation utan även presentation av det vi betecknar oss med, ett led i vår subjektivitet.

Dessa förhållanden uttrycker alla gapet mellan den levda erfarenheten och de symboler som produceras för att beteckna den. Det är på detta sätt som språket föder det omedvetna. Det är alltså inte tal om att föreställa sig det omedvetna som något ursprungligt faktum ur vilket ett medvetande växer fram. Tvärtom. Och därför är människans alienation ett evigt faktum. Vi ska nu gå vidare med att se hur subjektiviteten konstitueras genom *identifikationer* av imaginär och symbolisk art. För att förstå detta måste vi emellertid börja med att behandla den drivkraft som ligger till grund för subjektivitetens tillblivelse: erfarenheten av bristen.

2.6. Bristen

Bristen kan sägas att ytterst vila på en reell bristning, dvs födelsen, avnavlandet. Bristen erfars mycket konkret hos det lilla barnet — jämfört med de flesta djurarter är den nyfödda människan klart underutvecklad, framför allt när det gäller motoriken. Om det som ligger före språket kan vi bara berätta myter om. Och dessa myter konstruerar vi naturligtvis utifrån det sätt som vi själva representerar oss på. Myterna handlar alltså inte, som representationen, om relationen till världen utan till varat, som vi kan förstå som vardandets outvecklade moment. Det sätt vi då kan närma oss varat på är i utvecklingen av vardandet, att vi skådar representationens sprickor och förstår dem som tecken för varat.

Barnet upplever sig alltså som otillräckligt och anstränger sig för att få sig själv att hänga ihop. Det strävar efter att ersätta sitt förlorade anatomiska komplement (liv-modern). Lacan liknar detta lilla barn vid en "hommelette" (det betyder både "liten människa" och "omelett") — m a o ett sprucket ägg som hotar att flyta ut om inte gränser upprättas. Denna strävan kan vi förstå som det som Freud begriper som "dödsdrift" och "upprepnings-tvång". Ett första steg i upprättandet av gränser är tillkomsten av *erogena zoner*, att libidon koncentreras till vissa punkter som upprätthåller kontakten med yttervärlden. Denna koncentration formar libidon till partialdrifter, libidon uppträder inte som hel och full drift utan bara punktvis och partiellt. Den "hela och fulla libidon" är helt klart en myt men driften kan iakttas när den är situerad i en erogen zon eller bunden till ett imaginärt objekt. Utifrån denna delning av driften försöker barnet återupprätta dess helhet, det försöker erfara en helhet hos sig själv. Det första försöket sker i *spegelstadiet*. Dvs att barnet erfår sig själv som en visuell helhet i spegelbilden, det noterar sig som varande en sammanhängande kropp. På samma sätt ser barnet andra barn i samma ålder som sin spegelbild. Barnet blir medvetet om sig själv som en hel kropp, det igenkänner sig i speglingen. Det upprättar således en relation, men denna relation är *omedelbar* och *dual*. Det förhåller sig enbart till sitt imago, det upprättar ett *idealjag*, en form av fasthet som är åtskild från drifternas fragmenterande rörelser. Den relation barnet upprättar till det speglade är en *imaginär* identifikation och den utgör prototypen för alla andra former av identifikation, en grundläggande form för helhetskänsla och stabilitet. Och det är rädslan inför att förlora detta som skildras i psykoanalysen som bl a "kastrationsångest".

Men denna relation är som sagt dual och omedelbar: elementen i relationen är bara varandras motsatser och

spiegelbilder och inget mer. Därför kan inget mänskligt medvetande uppstå i den, subjektet skulle drunkna i sin spegelbild. Först i den symboliska relationen, som är *medelbar*, uppstår medvetandet som möjlighet. Här medieras relationen genom något tredje: elementen i relationen är relaterade inte bara som varandras motsatser utan även utifrån att de har något gemensamt, en gemenskap som uttrycks i det tredje elementet. Och språket vilar ju på detta tredjes förekomst, begrepp som t ex "gul" och "svart" blir meningsfulla först genom sin gemensamma egenskap: att vara färger. Men vad är det som driver fram inträdet i den symboliska ordningen? Jo själva det omöjliga i att upphäva bristen inom en imaginär identifikation inom ramarna för den mänskliga kulturen. I den imaginära identifikationen strävar barnet efter att *vara* objektet för moderns begär. Fallos är då namnet för det man söker sätta på bristens plats (och inte ett konkret fysiskt organ). Men barnet kan inte vara fallos, vara objekt för moderns begär (p g a incestförbudet som fungerar som en grund för mänsklig sociabilitet). Barnet måste därför acceptera bristen, istället för att vara fallos han det *ha* eller inte ha fallos, det kan inte vara fadern, men väl identifiera sig med fadern. Istället för fallos inträder *faderns namn*, barnet lär sig att det inte kan vara allt, men det kan ha något, det lär sig begränsningens lag som ett första uttryck för en social realitet. Barnet fjärras därför från de tidiga driftobjekten och kan bara sträva efter ersättningar för dem ("objekt a"). Ersättningarna uttrycks i symboler och detta uttryckande, där "faderns namn" är det första uttrycket, ersätter de tidigare strävandena som nu konstituerar det omedvetna. Detta kan uttryckas som att "objekt a" blir mer och mer bundet till den yttre världen och när objektet börjar kopplas ihop med fonem har *urförträngningen* ägt rum. Lacan-*eleven* Serge Leclaire har i en spännande studie (Leclaire 1975) visat att det är möjligt att tala till det omedvetna genom att bryta ner

meningsfulla symboler till meningslösa ljud, ljud som i det omedvetna bär på associationer till situationer i barndomen, dvs ljudet är kopplat till ett förspråkligt kroppsligt tillstånd. Han menar att de differenser som språket är uppbyggt kring och som kan brytas ned till de yttersta differenserna — bokstäverna — är ett uttryck för biografen, den kedja av differenser som tar sin start i erfarenheten av lust och olust som skilda kvaliteter. Vi kan därför förstå det omedvetna som en "bokstavsordning".

Urförträngningen banar vägen för *sekundärförträngningarna*, de processer som ger det omedvetna sitt innehåll. Och när subjektet på detta sätt inträder i den symboliska ordningen blir det socialt, det öppnar sig för den andres begär. Genom den oidipala konflikts lösning — att barnet accepterar den brist som ligger i att det inte kan vara objektet för moderns begär utan istället kan sträva efter ersättningsobjekt genom benämmandet — uppstår ett "hål" (att det är omöjligt att vara objektet för moderns begär och att det enda möjliga är att det kan identifiera sig med faderns namn). Och detta hål är öppningen för den andres begär, samtidigt som barnet själv har ett begär. Begäret är ju den strävan vars objekt inte kan namnges. När det ges namn i diskursen alieneras begäret till önskningar. Och eftersom grunden för önskingarna — begäret — är en strävan efter ett ouppnåeligt objekt så förskjuts önskingarna hela tiden. Det sker glidningar mellan signifianterna. Denna glidning, orsakad av begärets natur, är det som bildar begärets *intersubjektivitet*: begäret kan bara få sitt fulla uttryck i just ett begär och eftersom det enskilda subjektet inte kan uppnå detta på egen hand så är interaktionen en nödvändighet. Begäret rymmer därför nödvändigheten av sociabilitet. Och begäret är således det som ger talet en riktning och en mening, det tal som vimlar av hål. Hål som uttrycker bristen på objektet. Riktningen och meningen är det som bryter

det imaginäras speglande, den ändlösa relationen mellan objekt a och idealjag. Det tredje som bryter denna tvåfaldighet är den omedvetna relationen mellan Subjektet (totaliteten av Id, Ego och Superego) och den Andre, omedveten p g a att relationen aldrig representeras till fullo. Ett uttryck för detta är att "jag" aldrig kan sammanfalla med *självet*. Dvs självet är själva subjektiviteten medan "jag" är en beteckning för den. Men "jag" kan användas av alla subjekt, det har en universell kvalitet och det betecknade är utbytbar. Att beteckna självet med "jag" innebär därför alltid ett visst mått av alienation. Men likväl kan självet bara nås genom betecknandet. Bristens slutgiltiga form kan därför sägas vara glappet mellan själv och jag. Och glappet kan även uttryckas som en paradox: medan självet strävar efter enhet, begärets begär efter begär, så markerar talet och jaget differenser. Varje tecken betecknar ju bara sin skillnad i förhållande till alla andra tecken, ett tecken kan bara förstås utifrån språket och inte utifrån någon transcendent eller i objekten inneboende mening. Men att ett specifikt tecken kan förstås som något mer än sin egen-skap av att vara icke-identiskt med alla andra tecken, att det kan ha en mening, vittnar om att det måste finnas ett hål i diskursen. Att diskursen brister. Och denna brist vittnar om ett subjekt som inte kan uttrycka sitt vara i diskursen, ett subjekt vilkets begär alieneras när det söker stilla detta i form av diskursiva önskningar.

2.7. *Det historiska och det transhistoriska*

Jag ska nu försöka att skriva in begäret i samhället — något som psykoanalysen inte gör. Jag börjar med historien — den totalitet där samhällen existerar och förändras. Vi kan då se att begäret och realiteten finns

”utanför” historien. I historien existerar de i form av önskningar och verklighet. Att då säga att någon aspekt av mänskligt liv står ”utanför” historien är i en mening rent nonsens. I en annan mening inte. Det är denna andra mening vi måste upprätta när det gäller att förstå begärets natur som något ”transhistoriskt”. Detta är liktydigt med att söka kartlägga naturdimensionen av mänskligt liv. Jag ska försöka göra detta här och nu. Och jag menar att detta är möjligt utan att falla tillbaka till någon form av naturalism, dvs att peka ut något empiriskt fenomen som varande ”ren” och oförmedlad natur. Tvärtom är poängen att denna naturdimension både är medproducerad och p g a sina egenskaper även något som ställer sig i opposition till kulturen.

Att gripa mänskligt liv i dess vidaste mening är att gripa *historien* — det är ju helheten av händelser och icke-händelser. Men detta innebär inte att *det historiska* utömler historien. Vi kan istället tala om historien som *sammanfallet mellan det historiska och det transhistoriska*. Sett utifrån den traditionella filosofins kategorier kan vi tala om det transhistoriska som en *negation* av det historiska, som något i historien som ropar ut en protest mot det historiska förloppet. Vi kan se denna distinktion som homolog med den mellan ”*realitet*” och ”*verklighet*”. Realitet står som sagt för helheten av händelser och icke-händelser. Dvs för det möjliga men även *det omöjliga* eftersom det är först i konstruktionen av ”*verklighet*” som vi upprättar distinktionen mellan möjligt och omöjligt, i efterhand konstaterar vi att det och det var möjligt eftersom det blev till verklighet. Vi kan se dessa distinktioner som ett sätt att tala om gapet, ofullkomligheten och bristen i den mänskliga existensen, det som gör att helheten inte existerar som något annat än det vi kan sträva efter. Att säga detta är *inte* att förfäktas en dualistisk position. Det innebär bara ett praktiskt erkännande av att den Absoluta Sanningen är en myt, ett

namn. Det finns olika sätt att tala om ofullkomligheten, att erkänna historiens transhistoriska dimension, att se att *begäret* är något mer än en diskursivt artikulerad och medveten *önskning*. En metafor för det transhistoriska är Varat och en för det historiska är jaget, namnet. Med det menar jag att vi blir till i historien först när vi utrustas med jag och namn.

Det är givetvis Freud som än en gång gör sig påmind i texten. Det var han som försökte ge den sida som ligger "före" subjekt och objekt ett uttrycksmedel. Det var han som utpekade och lokaliserade något som inte finner sig tillrätta i det historiska. Att det dock fanns vissa felslut i hans diskurs har jag både redan varit inne på och kommer att behandla senare.

Låt oss börja med att försöka ringa in det jag kallar för "transhistoriskt". Som sagt uttömmar inte en beskrivning av det historiska den mänskliga verksamheten. Utanför den historiska dimensionen ställer *kroppen* vissa krav. Utanför det historiska ligger även drömmen och förmågan att föreställa sig något. Och det är ur denna förmåga som möjligheten att utpeka något som varande "verkligt" växer fram, där så är den historiska verksamheten begynner. Den sammanstötning som sker här, när det transhistoriska blir just transhistoriskt genom att vara en betingelse för det historiska, sker väsentligen genom *namngivandet*. Vi låter föreställningarna bli till benämnda objekt. Och ur relationerna mellan bestämningarna växer *betydelserna* fram. Det är samma sak som att säga att ideologin och subjektet föds. Men om namnen och de diskursivt medelbara betydelserna vore hela historien så skulle denna vara total och tiden skulle upphöra. Vi skulle vara Hegels Absoluta Ande.

Man skulle kunna kalla det transhistoriska för "natur", och just när man kallar det för något så blir det historiskt i samma ögonblick, när vi benämner naturen som "natur" börjar vi att reflektera över den. Och även *det förgångna*

”är” natur, något som har varit och kan verka p g a att det var just så som det var.

Det infantila *beroendet* är också transhistoriskt, beroendet blir ”beroende” i historien men det är inte det historiska som har producerat beroendet, det lilla barnets ofullkomlighet. Som vi ser är distinktionen historiskt/transhistoriskt en *intern relation* och det rör sig alltså inte om en dualism. Samtidigt är det inte frågan om en beskrivning av det rationella utifrån det ”irrationella” utan ett försök att förstå rationalitetens betingelser. Dessa betingelser kan vi närma oss i individen: i det omedvetna och dess sakföreställningar kan vi se spåren av naturen, det förgångna och barndomen. Och vi kan erfara en effekt av detta varje gång vi känner oss som att vara ”någon annan”. När vi inte känner något av oss själva som en del av oss. T ex som ett blint och omedelbart oförklarligt hat och raseri. Sättet framför alla andra att närma sig detta i individen är den psykoanalytiska terapisituationen. Denna är ett försök att locka fram något ”djupare”, det transhistoriska, att göra något icke-diskursivt diskursivt. Detta sker i den för psykoanalysen typiska sammansmältningen av vuxen diskurs och icke-diskursiv och prerationell modersbundenhet. M a o är psykoanalysen ett försök att låta begäret komma till uttryck i ett medium där det inte hör hemma. Men detta medium kan brukas på ett sådant sätt så att man kan förstå begärets mekanismer. Bl a så att man kan se det Andra (det som bl a kan uttryckas i det blinda raseriet) som en del av sig själv, sin biografi och interaktionen med andra personer.

Jag har antytt det paradoxala hos begäret: medan vi ger det ett namn är dess innehåll *det som ej kan benämnas*. När ett begär ges ett namn upphör det att vara en del av det totala begäret och blir en *önskning*. Objektet är ytterst sett det beroende som utvecklas som svar på bristen, och det är beroendet som ”sätter igång” före-

ställningsförmågan (som ett försök att bemästra en brist i beroendet – frånvaron) och därmed även "sätter igång" historien. Det "egentliga" jaget, självet eller Subjektet (med stort S i Lacans mening), det som är, är därför något betydligt vidare än "egot". Egot är något man "äger" och "har", det är den position som är inmonterad i den symboliska, kulturella och samhälleliga ordningen. Egot växer fram ur, men förstår sig inte självt som en effekt av specifika objektrelationer som är indirekt determinerade av de specifika samhällsbetingelserna. Det är framför allt *språket* som åstadkommer denna "bindning", att Subjektet ges objektiva positioner. Det är i språket som det slutgiltiga fixerandet av "verkligheten" äger rum. Och just genom denna bindning så "uppkommer" det obundna, dvs de arkaiska formerna för varat. Detta utgör det som förträngs. Och för att det ska förbli förträngt måste det laddas med energi, dvs bindas som något "omedvetet". Detta, det förträngda, fattas som "omöjligt" och därför inte "verkligt". Men det är reellt genom att det omedvetna ställer krav i form av begäret. I det reella Subjektet finns således dolda kvaliteter och dessa kan *projiceras*. I projektionen skapas då den Andre. Om nu alla dessa dolda kvaliteter skulle välla fram på en gång så kommer känslan av att "vara en annan" fram. Och projektioner kan bli direkt skrämmande i ett samhälle där det förekommer samhälleliga förfrämligandemekanismer (det är då som samhällelig och individuell alienation så att säga stöter ihop).

Det är i detta sammanhang vi kan förstå varför psykoanalysen uppstod. Om det inte hade etablerats en situation (dvs den psykoanalytiska terapin) och ett sätt för att leva ut en vildhet som verkade skrämmande, blocke-
rande och förlamande så skulle många subjekt inte ha fungerat som subjekt helt enkelt. Vad som erbjöds subjekten i den psykoanalytiska terapin var möjligheten att upptäcka det Andra som en del av sig själva – "De for-

trängda, alienerade delarna av självet är emellertid inget annat än subjektets egna begär som återkommer för att jaga henne/honom.” (Kovel 1981: 78 f)

Om detta nu framför allt säger något om begäret hos det enskilda subjektet så måste det även påpekas att begäret är intersubjektivt. Det kan ju bara erfaras i intersubjektiva situationer, i den tillfälliga upplösningen av roller och egon.¹⁸ I denna upplösning skymtar det Andras alla aspekter fram: det Andra både som en del av sig själv (man erkänner projektionen som projektion) och som en Annan. Denna Andra ses *både* som ett annat Subjekt som begär *och* som den generaliserade Andre, dvs som ordning och begrepp.

Låt oss nu återigen uppehålla oss lite vid hur Freud försökte sätta begäret på begrepp. Vi skulle kunna förstå det som Freud kallar för ”Eros” som den känsla av godhet som uppstår hos det lilla barnet när ett behov tillfredsställs. Och det är minnet av denna godhet som barnet införlivar — ”introjicerar” — och som det som vuxen söker i kärleken. Men här beträder den vuxne en farlig väg: godhetssökandet banar väg för en öppenhet inför intryck och sensationer och denna öppenhet kan då bli farlig i ett givet samhälle. I ett samhälle som kalkylerar med en öppenhet för att öppenheten ska kunna omsättas i konsumtion, dvs i värdeförmering. Öppenheten kan då släppa in sådant som verkar patologiframkallande, t ex kan vad någon tror vara den rena kärleken visa sig vara ett beräknande knep.

Begäret söker ju alltid det konkreta och sinnliga oberoende av hur abstrakt förmedlade de mänskliga relationerna än är. Detta är att säga samma sak som att begäret aldrig kan ”upphävas” i språket. En övertro på den möjligheten skapar en snäv rationalitetskonception och en sådan föder alltid en avgrund av irrationalitet.¹⁹ Inte en avgrund av ”begär” utan av det som förnuftet utestänger.²⁰

Men låt oss återgå till Freuds felslut: han trodde ofta att begärets ursprung stod att finna i naturen i strikt fysisk, kemisk och biologisk mening. Och det är detta som banade väg för hans berömda driftsdualism: den för evigt fysiskt grundade motsättningen mellan Eros och Thanatos. Vidare förklaras ju förtrycket kulturteoretiskt hos Freud genom syndafallet/fadersmordet. Men att se det som något annat än en myt i strukturalistisk mening är ohållbart. Och vidare kan våld och ondska inte ses som identiska, som uttryck för en och samma instans. Och vad Freud vill säga med distinktionen mellan lust- och realitetsprincip skulle vi kunna uttrycka så här: begäret kan bara ge ett subjektivt mål, verkliga objekt måste till för att stilla det i sin oändliga jakt. Och därför måste världen förändras.

Men vad är då begärets "öde" i det moderna kapitalistiska samhället? Ett viktigt faktum är att det i ökande utsträckning utnyttjas i varuförsäljningen.²¹ I denna sker det en infantilisering av begäret, det som ska säljas utlovas att ge sinnliga sensationer; sensationer som industrin försöker associera till barnslig förtjusning o dyl. Härvid spinns det ofta på de redan producerade föreställningarna, dvs föreställningar mera producerade via media än via intersubjektiv kommunikation. Marcuse observerade detta tidigt och kallade det för "repressiv sublimering". Om detta gäller för konsumtionen så är fallet annorlunda när det gäller produktionssfären: i denna gäller det att förneka begäret, att avsexualisera kroppen.²²

Under kapitalismen förtrycks begäret dubbelt: dels blir det mer och mer objektivt, något som mobiliseras i konsumtionen, men samtidigt mer och mer subjektivt och fantastiskt — kulturindustrin bygger upp mer och mer intrikata nät av budskap, fragment, sensationer, lån från förfluten tid och främmande kulturer etc. Och identitetsarbete blir till en överlevnadsbetingelse (se nedan). M a o finns det en tendens till att begäret för-

vandlas till förnuftets motpol.²³ För att då kunna rikta en kritik mot ett instrumentaliserat förnuft menar jag att vi *både* måste utgå från språket, från den förståelse som trots allt är möjlig genom att den är inneboende i språket, *och* från begäret.²⁴ Vi måste då lägga märke till att det språk vi talar om inte är det förtingligade språket, den aspekt av språket som bara gör benämningens tragiska och förträngande sida synlig, utan det språk som dels erkänner sina brister (dvs att det är medvetet om att det omedvetna alltid tittar fram) och dels det språk, eller rättare sagt: språkpraktiker, som har samförståndet, baserat på dess egna kommunikativa rationalitet, både som förutsättning och mål. Vi måste lägga märke till att det begär vi talar om inte är den kraft som uttrycks i önskan att konsumera varor utan den pre- och sur-subjektiva "viljan" som via talet och handlingen ser det Andra i sig själv och sig själv i Andra.

Om vi då föregriper kritikens uppgift, som jag kommer att behandla i nästa kapitel, så finns det nu skäl att ställa några kritiska frågor dels till marxismen och dels till sociologin, de två diskurser som framställningen till stor del senare kommer att röra sig kring.

Till marxismen: bör den inte mera (naturligtvis inte helt!) lämna produktionens kalla värld (dvs mindre betona "framställningen") och mera intressera sig för begäret?²⁵

Inom samhällsvetenskapen i allmänhet är man oftast trogen "framställningen", och utöver att detta kan bero på dess roll som vidareförare av borgerlig kultur och som legitimerings- och integrationsinstans för det kapitalistiska systemet, kan det också belysas psykoanalytiskt: att *förneka* begäret är en tyst lärosats. Och det är en anledning till att jag bemödat mig att skriva dessa rader.

Fragan man bör ställa sociologin blir då om den oftast inte är mera trogen kapitalets och byråkratins rationalitet än språkets rationalitet och begärets prerationalitet.

Dvs borde den inte i högre grad ta fasta på det möjliga: förståelse, behaget och realiserbar lust?

Exkurs: Det estetiska

Jag var ovan inne på tanken på poesin som ett sätt att avläsa något som ligger "under" det medvetnas diskurs. Ett medvetande om detta leder dock ofta till den fantasiska positionen – poesin fattas som något som uttrycker en ahistorisk dimension. Jag har också behandlat distinktionen historiskt/transhistoriskt. Ett sätt att behandla dessa två problem är att diskutera vad som innefattas i det som ofta sätts upp som en transhistorisk eller ahistorisk dimension – det Estetiska.

Det tycks finnas ett behov – speciellt i tider av intellektuell förtvivlan – att sätta estetiken som en beteckning för det sanna, det absoluta, när övriga aspekter av mänsklig verksamhet uppvisar tvivelaktiga drag, när man t ex inte kan lokalisera någon samhällelig gruppering som med rätta kan antas vara det nya, det "sannas" bärare. Det absolutas motsats är ju det relativa. Det vore ett annat sätt att uppfatta det estetiska – som något socialt och historiskt relativt, som något som bara kan uppfattas som bestämt i skilda sociala och historiska sammanhang – "konst" skulle vara det som vid en given tidpunkt och given plats definieras som "konst" och inget annat. Vi kan alltså ställa upp två sätt att se på det estetiska:

- a) *det sociologistiska*. Detta skulle då närmast svara mot Durkheims sociologi – han försökte ju påvisa de till synes mest grundläggande kategoriernas (t ex "tid" och "rum") sociala bundenhet och bestämning (se "Les formes élémentaires de la vie religieuse") – och den strömning inom modern sociologi som har låtit sig influeras av Durkheim (t ex Pierre

Bourdieu). Detta perspektiv betonar då att vi inte kan betrakta det estetiska åtskilt från de olika sociala sammanhang — med specifika regler, klassformationer, symboliska system etc — där något uppfattas som "estetik". Ibland menar man att estetiken går att lösa upp helt och hållet i dessa sammanhang — den är inget utöver sammanhangen. Perspektivet anklagas ofta för att vara *reduktionistiskt*.

- b) *det utopiska* (och ibland även *antropologiska*). Den kritiska teorin är en god representant för detta perspektiv. Marcuse (1981) hävdar att det estetiska utgör en särskild "dimension" som inte är innefattad i realitetsprincipen. Den äger en frigörande dimension i själva sin *form* (här är formaspekten den viktigaste medan det snarast är innehållet som fokuseras i det sociologistiska perspektivet). Detta gäller den "seriösa", den "sanna" estetiken. Theodor W Adorno, en annan ledande företrädare för den kritiska teorin, har en liknande syn: det estetiska står för något gränsöverskridande i det att det undflyr det tendentiellt (i alla fall under senkapitalismen) reifierande begreppslikgörandet.

Jag tror att vi än en gång har att göra med två riktningar som ömsesidigt bekräftar varandra just i det att de är varandras motståndare: den ena betonar det relativa, den andra det absoluta, den ena betonar bundenheten, den andra (i alla fall stundom) obundenheten. Och jag tvingas konstatera att det ligger en "sanning" i båda.

Låt oss börja med att betrakta det estetiska som det som "inte låter sig sägas", det element i sociala praktiker som försöker symbolisera dessa praktiker eller intar ett bestämt förhållningssätt till dessa praktiker. Det är m a o något speciellt men detta speciella existerar inte utanför det vi kan kalla dess sociala "bestämning". Men som sagt: det estetiska är något, och detta något kan inte

vara vad som helst. Vi kan göra en distinktion mellan "konst" och det "estetiska". "Konst" är då det som definieras samhälleligt, dvs det finns något i samhället som fungerar som en domstol när det gäller att avgöra vad som är giltigt att kalla för "konst". Dvs beteckningen gäller bedömningen av produkter. Det är i och för sig teoretiskt tänkbart att dessa produkter inte artikulerar det "estetiska" men föga troligt och ganska ointressant. Sen är det en annan sak att det är först under givna historiska omständigheter (t ex arbetets avestetisering, varuestetikens uppkomst mm) som den estetiska dimensionen framträder som något separat. Jag menar då att det estetiska är ett försök att artikulera något som inte låter sig sägas — vad som låter sig sägas är socialt-historiskt bestämt. Intetsägandet hämtar sin näring ur *primärprocesserna* (dvs den rörelse vi finner i det omedvetna). Det estetiska kännetecknas av att det inte är bestämt av en tidsbunden verklighet utan tvärtom av den tidslöshet som finns i primärprocesserna. En tidslöshet som ropar ut sin protest mot det repressiva i Tiden. Brown (1968: kapitel V) uttrycker denna tidslöst bestämda estetiska dimensions sociala bestämning som det element som skiljer den från drömmen: det estetiska är inte socialt som drömmen utan har en social referens — det tar de omedvetna mekanismerna i primärprocesserna i tjänst för att *tala till en annan*. Det estetiska gör det omedvetna offentligt. På detta sätt sammanfaller något transhistoriskt — det omedvetna — med något historiskt — konstverket — och resultatet är den konkreta estetiken.

2.8. Några poänger

Som avslutning på detta kapitel ska jag kort framställa några punkter som slår mig när jag tänker på det sätt

på vilket Lacans teori utgör en modernisering av psykoanalysen.

Det första som slår mig är att Lacans teori kan uppfattas som ett fint exempel på en "medproduktionsteori".²⁶ Dvs en teori som förstår alla aspekter av mänsklig subjektivitet som producerade och ömsesidigt betingande. Här hittar vi ingen idé om något "naturligt" eller "ursprungligt" som s a s omringas och perverteras av kulturen.²⁷ Den är alltså varken naturalistisk — som t ex Wilhelm Reichs psykoanalys — eller dualistisk — som Freuds psykoanalys med viss rätt påstås vara när natur och kultur ställs som oförmedlade storheter mot varandra eller när han antar existensen av två biologiskt rotade antagonistiska drifter — Eros och Thanatos. Istället betonas som sagt hur subjektet produceras i språket samtidigt som detta innebär en alienation, vilken vittnar om det vara som aldrig helt uttrycks i språket och därför konstituerar det omedvetna.

Att Lacans psykoanalys inte är någon ursprungsteori eller en "första-filosofi" (dvs antagandet om en första yttersta instans, t ex Gud i andliga eller sekulariserade former) visar sig i dess meningsteori: det finns ingen start eller slutpunkt i språket som garanterar mening, språket är ett cirkulärt system som inte har någon förankringspunkt. Däremot finns det "hål" i språket och ur dessa hål strömmar meningen p g a att det är här subjektets begär väller fram i form av det som inte kan uttalas. Hålen är språkets brist och denna brist är subjektets brist och ofullkomlighet, det som driver hennes begär och sökandet efter "objekt a".

Denna tes torde vara en anledning till varför Lacans teori är så svår att svälja för många: det tar emot att inse att det inte gives någon transcendental meningsreferent bortom de konkreta språkpraktikerna. Och detta motstånd beror inte bara på subjektiva emotioner, det är i viss mån inneboende i själva talandets natur: vi använder

ju språket för att representera och beteckna och utgå spontant i de språkliga praktikerna från att det råder en självklar enhet mellan ordet, begreppet och objektet. Men detta spontana antagande ger oss ingen kunskap om hur språket fungerar och därigenom inte heller om hur subjektet är konstituerat. Däremot är det intressant att studera hur detta spontana antagande *fungerar* – det är i själva verket ett grundläggande drag i ideologin och dess mekanism är *misskännandet*. Misskännandet är grundläggande för subjektivitet: när vi handlar och talar är ofta den reella effekten av talet och handlingarna något annat än innehållet i talet, ja ibland t o m motsatt. Ett exempel på detta är när en svensk debattör – Lasse Strömstedt²⁸ – förnekar den samhälleliga determinationen och hyllar det fria, individuella valet. Budskapet är att du kan välja själv, att drogmissbruk beror på val och inte är orsakat. Men anledningen till att han säger detta är ju att han själv spelar med i de samhälleliga determinationerna. Om valet var helt fritt skulle det ju inte finnas någon anledning för denne person att stå och plädера för det! Ett mycket gott exempel på misskännande som oftast tar sig formen av att det som refereras till är inte de verkliga objekten utan deras representationer, att vi talar om språket.

Att jag nu har talat om Lacans psykoanalys som en "medproduktionsteori" motsäger inte att begäret kan uppfattas som en transhistorisk kvalitet (se ovan). Tvärtom hjälper oss detta antagande att se Freuds driftsbegrepp i ett icke-dualistiskt och icke-biologistiskt ljus. Vi kan då se driften som begärets konfigurationer, "drift" är en beteckning för vissa mönster i en given situation. Att se att begäret uppvisar driftsegenskaper är helt enkelt att uppmärksamma de sidor av mänsklig subjektivitet som står närmast "naturen", kroppen som transhistorisk realitet. Kroppen är inte något som "bestämmer" historien och subjektet, men de kan inte vara utanför krop-

pen. Driften, förstådd som de av kroppen antydda kraven som är medkonstituerande för begäret, kan sägas att alltid vara inriktad mot lusttillfredsställelse, den är i grunden av erotisk natur. Men eftersom drifter inte existerar i sig utan bara "finns" som en sida hos begäret söks inte denna lust med den reella kroppen utan med den kropp som begäret lever i. Och det är *den imaginära kroppen*, den kropp som blir verklighet i den imaginära identifikationen, den kropp som redan har tagit ett steg mot att vara symbolisk: det är ju inte den reella kroppen utan något som bara existerar i förhållandet mellan objekt a och idealjaget. Genom detta – att kroppen bara existerar i en relation, aldrig som en isolerad fysisk atom – är driften aldrig ren och oförmedlad natur.

På grund av att vi ser detta – att den kropp som driften och begäret lever genom är den imaginära kroppen – och andra insikter hos Lacan när det gäller utforskandet av de preoidipala relationerna är vi bättre rustade än den traditionella psykoanalysen när det gäller att förstå förändringar i subjektens motivationsbas. Vi skulle kunna förstå sådana förändringar som att *betydelsen av att "vara"* ökar i betydelse i förhållande till *betydelsen av att "ha"*. Dvs att identifikationer mera tar formen av att man önskar vara någon istället för att ha, besitta någon. Istället för sexsymboler kanske personer som ses som en förlängning av självet spelar en större roll idag? I så fall spelar de imaginära identifikationerna en större roll, identifikationer där det inte finns någon klar gräns mellan den imaginära kroppen och det den speglas i. En hel del kliniskt material tyder på att så är fallet.²⁹ I det kliniska materialet står det klart att patologierna inte primärt är orsakade av den klassiska oidipala situationen (där konflikter orsakas av kollisionen mellan önsknings- och sociala positioner) utan snarare av erfarenheter av preoidipala situationer. Detta blir bl a tydligt i terapisisituationen: patienten förhåller sig inte till terapeuten som om denna vore

patientens får utan snarare som om terapeuten vore en del av patienten. Kort sagt får självet och kroppen och omvärlden som en del av dem en ökad betydelse medan konflikten mellan driftsliv och överjag minskar i betydelse. Denna komplettering av den klassiska psykoanalysen tycks mig nödvändig om vi inte ska hamna i den återvändsgränd som utgörs av bl a den kritiska teorins psykoanalyskonception, där inga former för kritisk självreflexion kan spåras i det moderna samhället (se nästa kapitel).

Jag ska nu bege mig in i den kritiska teorins problem och jag kommer att få anledning att återvända till det jag behandlat i detta kapitel.

3. Kritik, begär och förnuft

I detta kapitel ska jag undersöka hur man kan utveckla den kritiska teorin på de punkter där den är som mest problematisk: vad ska den kritisera och vilken är den reella subjektiva klangbotten för kritiken? Jag kommer först att behandla kritikbegreppet och sedan se på vilka punkter dess premisser kan sägas ha råkat in i en kris. Senare följer en diskussion av olika utgåvor av kritisk teori idag och sist diskuterar jag hur vi ska förstå förhållandet mellan begär och förnuft idag. Detta är viktigt: om klassiska varianter av emancipatoriskt tänkande har vilat på idén om ett reellt verkande förnuft så har en sådan idag hamnat i tvivelsmål — om förnuftet är terroristiskt genom att det verkar livsförkvävande så ligger det nära till hands att ta det som tycks vara dess motpol — begäret — som en utgångspunkt för det kritiska tänkandet. Men vad menas då med "kritik"?

3.1. *Rekonstruktion och criticism*

Filosofins historia kan ge oss en beskrivning av att man med "kritik" huvudsakligen avser någon av två aktiviteter. Låt oss kalla dessa för "criticism" respektive "rekonstruktion".¹ Med "rekonstruktion" avses då närmast "kritik" i Kants mening. Dvs en aktivitet som självkritiskt prövar kunskapens möjligheter och förutsättningar. Denna kritikidé artikulerades i upplysningen. Tidigare hade "kritik" använts för att beteckna den aktivitet som användes för att fälla omdömen över gamla, framför allt religiösa, texter. Men under upplysningen kom "kritik" mera att ses som en effekt av *det rationella tänkandet* än som någon form av (oftast gudomlig) uppenbarelse. Och därmed blev "kritik" till ett kännetecken för själva *förnuftet*, det som upplysningstänkarna såg sig kallade att förverkliga. Hos *Kant* tar sig alltså kritiken formen av reflexioner över den möjliga kunskapens betingelser.² Kritiken kan därför fungera som en *kunskapsdomstol*.

Med "criticism" avser jag "kritik" i *Marx'* och *Hegels* mening, dvs reflexioner över mänskligt producerat tvång. Potentiellt kan den därför även avslöja rekonstruktionens objektiva anspråk som samhälleligt maskerat tvång, att de kategorier rekonstruktionen ser som eviga förutsättningar för kunskap är historiskt specifika. Eller enklare uttryckt: "criticism" står för ideologikritik, där man kritiskt granskar verkligheten för att se om den lever upp till de ideal som en hegemonisk ideologi menar att den gör. Medan rekonstruktionen framför allt sysslar med *transcendentala* frågor, dvs med det som ligger utanför erfarenheten men likväl är dess förutsättning, så är criticismen helt och hållet *immanent*. Dvs den betraktar fenomen utifrån det sammanhang de ingår i (t ex Anden, Historien, Samhället). Men dessa olikheter förhindrar inte att de två kritikformerna på många punkter tangerar varandra, såväl historiskt som teoretiskt. När rekonstruk-

tionen, historiskt representerad i sin mest systematiserade form av Kant, upprättar en teori om kunskapens förutsättningar så är den inbäddad i ett politiskt-utopiskt projekt: Genom att formulera förnuftets yttersta principer kan man också säga något om hur ett förnuftigt moraliskt handlande bör gestalta sig. Och förnuftskritiken är det slutgiltiga steget i filosofins avmytologisering, det blir således möjligt att kritisera historiskt reaktionära föreställningar genom att visa att de inte är baserade på förnuftsprinciper, de kan t ex vara baserade på religiösa föreställningar. De är därför inte legitima utifrån ett förnuftigt tänkande. Men rekonstruktionen kan misstänkas att i sig vara oförnuftig om man med förnuft avser en historiskt aktiv princip som inte går att härleda transcendentalt i form av a priori-föreställningar. Dvs om förnuftet är en produkt av historien så går det inte att formulera en gång för alla evigt giltig *epistemologi*. Det är på denna punkt som *Hegel* avlöser Kant i sin bestämning av förnuftet. Det vägledande kritiska intresset hos Hegel uttrycks i frågan om ett begrepp lever upp till sina egna ambitioner, om det fullständigt uttömmar egenskaperna hos det objekt som det refererar till. Om begrepp och objekt är *identiska*. Hegel tar oss i sin dialektik med på en resa genom den Objektiva Andens historia. Med resan genom filosofins, moralens, religionens, konstens mm historia vill han visa oss hur den Objektiva Anden, manifesterad i dessa produkter, genomgår en dialektisk utveckling. Och vidare att de *första principer* som tidigare filosofer³ sett som den yttersta garanten för möjligheten till sann kunskap i sig är historiska produkter. Deras historiska karaktär framträder bl a genom att det första antagande de sätter upp – själva *vissheten*, möjligheten att vara säker – i sig förutsätter något annat: *Varat*. Men inte heller denna första bestämning kan vila i sig själv: eftersom det som blott "är", och inget annat, är bestämningslöst, abstrakt, är det också *Intet*. Därför

krävs det en dialektisk upphöjning av denna motsättning för att Varat ska kunna bli Vardande. Och på detta sätt fortgår Hegels dialektik tills den når logikens och historiens slutpunkt: den totala identiteten mellan Anden och det som tidigare var avyttrat men har kommit hem, har kommit till medvetande om sig själv, samt begrepp och objekt är helt identiska. Anden har blivit absolut. Subjektet är fullständigt medvetet om sig självt som objekt (Hegel 1973). Vad Hegel gör, och vad som kunde rendera honom titeln Sociologins fader, är att helt enkelt betona att begreppen är *historiska produkter* och bara kan förstås i sitt historiska sammanhang. Dessutom är begreppen *praktiska* — de blir historiskt verksamma genom att de ingår i människans reflexioner över sig själv. Genom att förnuftet — som alltså är en praktiskt verksam princip — på detta sätt utvecklas historiskt får vi allt större möjligheter att reflektera över förnuftet självt och vi kan även bedöma huruvida det sammanhang där det är verksamt är inrättat efter de principer som detta sammanhang gör anspråk på. En hegelsk kritik kan då t ex gå ut på att en utropad universalitet — typ ”vi företräder mänskligheten!” — kan vara rotad i något partikulärt. Och hans kritik är ”spekulativ”⁴ — den kritiserar ”positiva” uppfattningar för att bygga på outtalade förutsättningar. Det spekulativa-kritiska intresset innebär att artikulera dessa förutsättningar och pröva deras giltighet. Och att kritiken är dialektisk innebär kort och gott att subjektet ser sig som beroende av objektet, subjektet vilar inte i sig självt. Denna enorma utbyggnad av kritiken överskrider därför den kantska kritikens brister vilka kan sammanfattas så här: ”Kunskapskritiken är begränsad i det att det alltid finns något som den inte kritiserar. . . Kritikens subjekt reflekterar inte över det objekt som det kritiserar.” (Kortian 1980:29)⁵ En konsekvens av Hegels kritik är att varje form av strategi som sätter upp en epistemologi som första princip blir satt i tvivelsmål — att

formulera en dylik innebär att man är offer för en ideologisk villfarelse. Att upprätta en epistemologi innebär ju att man i realiteten menar att det existerar principer för kunskap som existerar oberoende av ett givet historiskt sammanhang.⁶ Epistemologins uppgift är ytterst att formulera *vissheten* – en visshet som Hegel visar vara ett moment och inte en grund. Hegel sätter upp en Absolut punkt som har följande aspekter:

- a) att den Absoluta Anden är något fullständigt och självidentiskt,
- b) att i denna är begrepp och objekt identiska i en rationell totalitet.

Men i och med detta faller han offer för samma illusion som har är ute efter att kritisera. Man kan nämligen av Hegel förledas att tro att kritiken av epistemologin är en avslutad affär – genom att vi får en inblick i den Absoluta Andens natur så kan vi se vad som logiskt sett föregår denna Historiens fullbordan. Om vi däremot tvivlar på den Absoluta Anden som teleologi, finalitet och totalitet, så blir kritiken av epistemologier till en permanent angelägenhet. Efter Kant och Hegel har nämligen epistemologin återuppstått i framför allt följande tre skepnader:

- som historisk *vetenskapsmetodologi* (först formulerad i den nykantianska historismen där de allmänna principerna för natur- respektive humanvetenskaper försöker fastställas)
- som *fenomenologi* (framför allt Husserl som söker de universella grunderna för kunskapen)
- som *positivism* (som ställer upp ett antal principer som all vetenskap bör åtlyda). (Kortian 1980)

Med Marx kan vi förklara epistemologins fortlevnad genom att denna bärs upp av illusioner som uppstår i, och lever genom, ett historiskt specifikt inrättande av de mänskliga relationerna. Och så länge dessa är oförnuftigt

inrättade, så länge måste vi kritisera epistemologierna. Men förutsätter inte konstaterandet av detta oförnuft att man då först konstruerat principer för förnuftet? Nej, det är just denna fälla som Marx är den förste att undvika. Han är varken kantian (i sin Hegelpåverkan ser han hur det som man kan förledas till att tro är eviga principer i själva verket är produkter av praxis) eller hegelian (hos den sene Marx finns det ingen instans som fyller den Absolute Andens plats⁷). Kunskapsproduktionen lyfts alltså bort från både den transcendentala sfären, och den ses inte heller som ett led i en allmän historisk utveckling, dvs Marx kan knappast kallas för "historiematerialist". Tvärtom är kunskapsproduktionen invävd i det sociala sammanhang den produceras i och resultatet – giltig kunskap – är en effekt av sitt eget medium: *framställningen*. Vad den sene, ekonomikritiske Marx⁸ gör är att demonstrera hur dialektiken, genom att vända sig mot verkligheten resulterar i en kritik i själva framställningens form. De dialektiska motsättningarna hos Marx uttrycker verklighetens motsättningar. Genom att undersöka hur en dominerande kraft i den samtida verkligheten (kapitalet) är logiskt uppbyggd påvisar han att denna kraft förutsätter något som ligger utanför den själv: det levande arbetet. Att kapitalet för att vara kapital måste lämna cirkulationsprocessen, marknaden, och köpa den vara som kan producera mervärde. Detta sker i produktionsprocessen. Medan det på marknaden finns en reell jämlikhet och frihet – det som av kapitalets epigoner ropas ut som varande en allmän princip för hela samhället – råder det i produktionen en reell underordning. När arbetskraften är köpt förfogar kapitalet över denna och utnyttjar dess förmåga, att arbeta för att kapitalet ska fungera som kapital, dvs skapa mervärde – och naturresurserna för att producera varor som, när de säljs på marknaden, realiserar mervärdet. På detta sätt visar Marx att kapitalet bryter mot de ideal

som det gör anspråk på, dvs han bedriver en immanent kritik. Att märka här är att detta sker hos *den "sene" Marx*. Tidigare hade den "unge" Marx sett filosofin och proletariatet som identiska i det att de båda bar på det allmänna. I Marx' mellanperiod sker det en "materialistisk" vändning: filosofin måste starta i verkligheten och den blir ett hjälpmedel i klasskampen. Hos den "sene" Marx är filosofin inbyggd i den vetenskapliga framställningen. Den förlorar sin status som autonom självreflexion.⁹ Denna *form* för kritik är internt relaterad till framställningens innehåll. Det som kritiseras på förnuftets egna premisser är det som förnuftet gör anspråk på att vara. Kapitalet uppfattar sig självt som civilisationsprocessens och förnuftets motor, som det som ska realisera rikedom, friheten, jämlikheten, universaliteten. Förnuftet, den erfarenhetens absoluta helhet som Kant försökte rekonstruera inom den rena transcendentala kunskapsteorins domäner, visar sig utifrån sina egna premisser vara något partikulärt. Det som det gör anspråk på återstår ännu att realisera, och detta kan bara ske *utanför* det förhållande, kapitalförhållandet, som i praktiken gör det omöjligt. Marx visar att förnuftet inte kan realiseras inom kapitalets logik, denna logik är fylld av motsägelser och dessa baserar sig ytterst på att kapitalets yttersta tendens — den rena gränslösa värdetförmeringen — är "dömd" till att ta en "omväg" genom det levande arbetet. Att denna omväg är en verklig *förutsättning* för kapitalets logik konstaterar Marx utifrån just kapitalets logik. Och redan på tidigare nivaer (dvs de nivåer som i "Kapitalet" föregår kapitalet — varans och penningens nivåer), i bytet som logiskt kommer innan produktionen kan samma förhållande konstateras: det som verkar vara en naturlig substans hos tingen — värdet — vilar på ett visst inrättande av de mänskliga relationerna.

Det som Marx gör i förhållande till Hegel är framför allt *inte* att han tillämpar Feuerbachs naturalism — dvs att

naturen, det "materiella" logiskt och empiriskt ligger före Anden, det "ideella" – utan snarare, som Kortian (1980: 86) har påpekat, att han i linje med bl a Fichte sätter *handlingen* som det ultima. Det är detta som gör den immanenta kritiken möjlig, det som gör att mänskliga relationer och levande arbete inte uppfattas – som hos Hegel – som Andens andra vara, som något som kan upphävas och blott bli till moment i det Absoluta medvetandet via Historiens slut. Historien blir hos Marx en *öppen* historia. Än en gång bör det påpekas att detta gäller för den sene Marx, dvs att han i ekonomikritiken upphäver "historiematerialismens" giltighet. I historiematerialismen upphöjs ju historien till en manifestation av en historiskt dialektisk evig princip. Denna princip har karaktären av naturlag. I ekonomikritiken är den stora poängen att historien ses som en naturlag p g a några i förhållande till kapitalet immanenta mekanismer som genererar föreställningar som tillskriver historien naturkaraktär.¹⁰ Vad Marx helt enkelt gör i ekonomikritiken är att påvisa att upplysningens paradbegrepp har en historiskt begränsad giltighet och att de därför inte kan läggas till grund för en historiefilosofi – "Man kan nu se att såväl de klassiska begreppen som den klassiska filosofin rörde de frigörelseperspektiv som var möjliga *under kapitalismen*, men som knappast kan tillskrivas någon giltighet när projektet var en frigörelse *från kapitalismen*." (Carlsen et al 1984: 188) Men Marx utvecklar ingen *positiv* teori om handlingar, dessa fungerar så att säga bara som en nödvändig förutsättning i framställningen men de blir till ett kritiskt faktum när kapitalet både är *beroende* och *hindrat* av dem. Detta är en besvärande detalj när Marx' projekt samtidigt är politiskt: vad gör det rimligt att anta att proletariatet handlar antikapitalistiskt och revolutionärt? Här kan vi konstatera att svar på denna fråga inte går att ge inom ekonomikritikens ram, men vi kan få några ledtrådar från den:

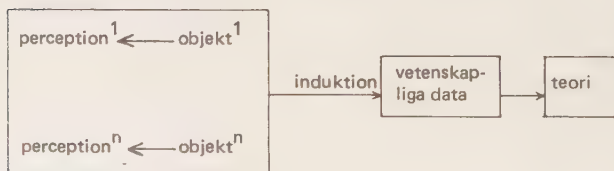
”... i ekonomikritiken finns inte, eller bara i ringa omfattning, något försök att begripa den sociabilitet som är anteciperande för kommunismen . . . Marx’ framställning av kapitalismens inre natur och historiska egenart är utarbetad genom en kritik av den klassiska borgerliga politiska ekonomin, som genom sin utgångspunkt är blind för betraktelser av detta slag.” (Aagaard Nielsen 1983: 32) Men Marx kan ändå genom sitt kritiska tillvägagångssätt påvisa att kapitalförhållandet inte bara är en ekonomisk-samhällelig relation utan även en social (han konstaterar detta när han löser mervärdets ”gåta”). Dvs han låter kapitalet avslöja sig självt! Visserligen blir då historien öppen men *logiskt* finns det i kapitalförhållandet inskrivet en *icke-identitet* (dvs ett socialt faktum) – någon form av ”motkultur” som är möjlig just p g a att lönearbetaren är ”fri”, kapitalet äger bara hennes arbetskraft – och en *motsägelsefullhet* som gör vissa antaganden troliga men som till fullo bara kan besvaras empiriskt (Marx såg kampen för 8-timmars arbetsdag som en sådan indikation). Vi kan då sammanfattningsvis säga att de förutsättningar för kommunismen som kan utläsas ur ekonomikritiken är, *dels* att borgarklassen inte kan inlösa de utopier de byggt in som legitimeringsprinciper för kapitalförhållandet, och *dels* att det levande arbetets icke-identitet gör en motkultur trolig och möjlig.

Vad jag har försökt visa här är kritikbegreppets dubbla dimension: att det kan fungera som *rekonstruktion* – som kritisk granskning av kunskapens yttersta förutsättning – och som *kriticism* – som ställer realiteten mot det möjliga och därför även kan reflektera över rekonstruktionen genom att visa att kunskapens kategorier är historiska. Att kunskap och handling är helt invävda i *praxis*. Båda dessa kritikformer har dock en gemensam rot i föreställningen om *förnuftet*. Detta sätts som det yttersta kännetecknet för det mänskliga varat och den mänskliga aktiviteten. Och Hegels och Marx’ storhet

består i att påpeka att detta ännu återstår att realisera. Genom att gå in i hegemoniska tankeformers självförståelse och påvisa deras interna brister, historiska och empiriska förutsättningar och motsägelser, avslöjar de att tankeformerna inte lever upp till det objektiva förnuft de förespråkar. Indirekt antyder de därför hur detta objektiva förnuft kan tänkas.

En mycket koncis och noggrant formulerad sammanfattning av detta hegelsk-marxiska kritiska paradigm formulerades på 1930-talet av Max Horkheimer i uppsatsen "Traditionelle und Kritische Theorie" (Horkheimer 1976), där han försöker skissera uppgifterna för en modern kritisk teori. En teori som vidareför arvet från Hegel och Marx när det gäller att kritisera modern vetenskap och samtidigt visa hur denna uttrycker, och är fångad i, det moderna samhällets ytfenomen.

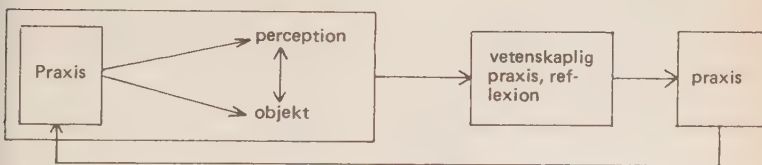
Den moderna vetenskapen, Horkheimer avser här främst positivismen, lever kvar i den "traditionella teorins" brist på självreflexion. Den inskränker vetenskapens uppgift till att blott varsebli givna positiva objekt. En grafisk modell för detta skulle kunna se ut så här:



Den traditionella teorin bortser därmed från att *både* perceptionen *och* dess objekt (när det gäller samhällsvetenskapen) till viss eller stor del är bestämda av det sammanhang där vetandeproduktion utspelar sig. Vi skulle kunna sammanfatta denna insikt så här:



Och den kritiska teorin går vidare: dels reflekteras denna praxisbundenhet i teorin, och dels ska man ständigt reflektera över teorins relevans för det praxissammanhang där den artikuleras. Vi får då följande modell:



Horkheimer gör i samma uppsats ett viktigt påpekande (s 217): att Hegels kriticism raderar ut sig själv i det att Hegel ju ansåg att förnuftet *hade* realiserats, och då blir förnuftet *affirmativt*. Paradoxalt nog undviker en kantiansk position denna fälla på att det transcendentala, som så är den ideala plats där förnuftet talar, aldrig går att realisera eller beskriva diskursivt. Den enda lösningen, förutsatt att man inte väljer den traditionella teorins imaginära värdefrihetsstrategi eller en relativistisk kunskapssociologi, är att kritiskt kontrastera verkligheten med de ideal som hegemoniska klasser och ideologier menar vara realiserade. Detta kan undersökas bl a med hjälp av den empiriska sociologin, vilken kan undersöka sådant som förblir osynligt utifrån en idealistisk historiefilosofi.¹¹ Hos Horkheimer finns det marxiska ledmotivet kvar: att det handlande som aldrig går att inkorporera i den falska kapitalistiska universaliserings-tendensen kommer till självmedvetande, dvs att ett

revolutionärt subjekt kommer att uppstå som en följd av systemets inre motsättningar.

3.2. *Kritikens kris*

Genom avståndstagandet från Hegels affirmativa förnuft riktas den kritiska teorins blick mot *negativiteten* som en aktiv samhällelig princip. Och när det negativa inte går att lokalisera och bestämma utifrån en dialektisk historiefilosofi,¹² då återstår bl a möjligheten att spåra det negativa med hjälp av empiriska samhällsvetenskapliga metoder.¹³ Idén och hoppet om ett förnuft lever alltså kvar. Men Horkheimer, och framför allt hans kollega Theodor W Adorno, skulle få anledning till att även innefatta idén om ett förnuft i sina kritiska reflexioner. Civilisationen kunde ju tänkas ha nått ett sådant stadium att förnuftsiden slagit över och blivit oförnuftig. I mitten av 40-talet, när deras gemensamma verk "Dialektik der Aufklärung" (Horkheimer/Adorno 1981) producerades, hade inte bara nazismen sett historiens ljus. Revolutionen i Ryssland hade förvandlats till totalitär terror och i kapitalismens högborg USA hade de båda emigranterna stött på den moderna kulturindustrin samt den öppet affirmativa och kvantifierande samhällsvetenskapen – den samhälleliga ingenjörskonsten. Att bomben över Hiroshima fälldes och att judeutrotningen blev allmänt känd strax efter verkets fullbordan gjorde heller inte bilden ljusare! Frågan väcktes hur detta barbari var möjligt i den tidsålder då förnuftet skulle realiseras. Svaret på denna fråga söker de inte i någon historisk tillfällighet, i ideologiska persioner, eller något begränsat patologiskt drag i samhällsutvecklingen utan i själva upplysningen – i det som nåttopp skulle göra människan fri och befria henne från bl a faran av ovan nämnda perversa möjligheter.

Men det medium som de själva tidigare hade knutit sina förhoppningar om en kritisk praxis till — den kritiska teorin, den tvärvetenskapliga materialismen — var själv en del av denna upplysning — ”Vad vi tagit oss före var i själva verket ingenting mindre än att ta reda på varför mänskligheten istället för att nå fram till ett tillstånd av sann mänsklighet har sjunkit tillbaka i en ny form av barbari. . . Även om vi i många år haft på känn att den moderna vetenskapens stora uppfinningar köpts till priset av en fortlöpande nedgång i teoretisk bildning, så trodde vi ändå att vi skulle kunna arbeta i ett sådant samförstånd med dess allmänna principer att vår insats skulle kunna inskränka sig till en kritik eller vidareutveckling av gällande lärosatser i respektive fack. . . De fragment vi här sammanfört visar att vi varit tvungna att uppge denna tro. . . När offentligheten har nått ett tillstånd där tanken oundvikligen blir en vara och språket reklam för denna vara, då måste den som vill komma denna förskämning på spåren göra sig fri från de vedertagna språkliga och intellektuella kraven innan deras världshistoriska konsekvenser gör varje sådan strävan helt utsiktslös.” (Horkheimer/Adorno 1981: 7 f) Men det medium de vill upprätta för att lyckas med detta heter som sagt inte längre den kritiska vetenskapen, barbariets orsak ligger nämligen inte enbart i *en* form av vetenskap: ”Men också dessa (riktningar som står i opposition till den officiella vetenskapen) är indragna i den allomfattande produktionsprocessen och har förändrats i takt med den ideologi de har stött sig på. . . Ett tänkande som vill få ett grepp om tänkandets egen skuld befinner sig därför i den belägenheten att det varken kan stödja sig på det vetenskapliga och vardagliga språket eller på detta oppositionella begrepps-språk. Det finns inte längre något uttryck som inte redan är inriktat på samförstånd med de förhärskande tankeinriktningarna. . .” (Horkheimer/Adorno 1981: 8) Kort sagt: makt och giltighet har slutligen smält samman inom

varje form av logisk diskurs och det är därför inte möjligt att begränsa kritiken till denna diskurs. Att kritisera inom den innebär att ställa upp för det som kritiseras. Ändå är detta den enda möjliga strategin. Denna paradox försöker Adorno leva med genom sin immanenta-kritikstrategi, som vi återkommer till. Horkheimer/Adorno spårar alltså barbariet i själva tänkandet. Upplysningen är den hittills "högsta" formen av tänkande. Eftersom tänkandet är en verksamhet där man strävar efter en identitet mellan begrepp och objekt är upplysningen identitetstänkande i dess renaste form. I detta sätt att vara ligger ett förhållningssätt till objekten inbäddat: med hjälp av begreppets armar – teknologi och makt – härskar människan över naturen och sin egen natur. Hon försöker bli Gud och i denna strävan efter att totalt regera allt producerar hon något oregerligt – det vilda, naturen som rent objekt som hon till varje pris måste behärska. Detta härskande tar sig sitt högsta uttryck i den rena ändamålsrationaliteten – väl belyst av en "värdefri" vetenskap, stalinism, nazism, kapitalism. Men det finns naturligtvis något som ligger utanför begreppen: det icke-identiska momentet hos objekten. Här ligger också den form av "materialism" och "dialektik" som speciellt Adorno artikulerar – "Dialektik innebär inget annat än att föremålen inte uppgår i sina begrepp" (Adorno 1966: 14 f). Men detta innebär *inte* att göra det icke-identiska momentet till bas för kritiken, till något kontrafaktiskt (dvs en norm i förhållande till vilka olika förhållanden mäts och värderas, ett ideal som fungerar kritiskt), det är inte Horkheimers och Adornos primära angelägenhet. Jürgen Habermas, av många uppfattad som Horkheimers och Adornos arvtagare idag, uppfattar deras projekt som att de är ute efter *ett mer omfattande förnufts-begrepp*, ett förnuft befriat från maktanspråk (Habermas 1983). Och han fattar därför detta förnuft som varande liktydigt med Horkheimers och Adornos tal om

”försoning”. Men ”försoning” är enligt Habermas bara ett postulat som inte kan tänkas (eftersom tänkande ju är identifierande). Den klassiska kritiska teorin blir därför enligt Habermas *omöjlig* utifrån sina egna anspråk, dvs den bygger implicit på idéer som den explicit förnekar: ”Paradoxen som kritiken av det instrumentella förnuftet är insnärjd i . . . består däri att Horkheimer och Adorno måste ställa upp en *teori* om mimesis, som är omöjlig utifrån deras egna begrepp.” (Habermas 1981, band 1: 512 f) Men att tänka ”försoning”, mimesis och icke-identitet är bara en insikt som gör det möjligt för Horkheimer/Adorno att ta itu med sitt egentliga projekt: *att göra upplysningen medveten om sig själv* och därigenom verka för att den *besinnar sig*. Deras problem är: hur används begreppen? *Inte*: hur kan vi skapa kunskap som inte identifierar och fryser fast? Och de syftar till, och praktiserar, ett nytt användande av begreppen, ett förhållningssätt där man genom att umgås med begreppen på ett nytt sätt kan låta det icke-identiska skymta fram så att strävandet efter att uttradera det inte längre dominerar.

Kritiken har så blivit omöjlig inom sin klassiska domän — den förnuftiga diskursen som kritiserar ett oförnuftigt samhälle. Detta pågår att detta samhälle har gjort filosofin och vetenskapen till medproducenter av det bestående. Denna insikt baserar sig nu inte på filosofiska spetsfundigheter eller akademiska spekulationer, det rör sig istället om en erfarenhet som även kan belysas sociologiskt. Horkheimer/Adorno befinner sig här i en sociologisk tradition som sträcker sig ifrån Hegel och Marx fram till Max Weber och Georg Lukács. Utgångspunkten är det definitiva brottet med historiefilosofin: den historieautomatik som den historiematerialistiske Marx (och inte den ekonomikritiske Marx, se ovan) övertar från Hegel förutsäger att en växt hos produktivkrafterna som det kapitalistiska produktionssättet sätter igång kommer att spränga produktionsförhållandenas

bojor p g a att dessa inverkar hämmande på växten. Denna automatik visade ju sig historiskt vara blott ett postulat och för den kritiska marxismen blev det angeläget att förklara vad det då var som verkade blockerande, vad det var som gjorde att det revolutionära subjektet – arbetarklassen – inte insåg sin objektiva historiska roll. Det sista grandiosa försöket att förklara detta genomfördes av Georg Lukács (Lukács 1970). Det blockerande fenomenet enligt honom var *reifikationen*, förtingligandet. Med detta begrepp avsåg han dels den gamla marxiska demonstrationen av hur det sociala bytesförhållandet framträder som värde, att sociala förhållanden får ett tingssken, som naturliga egenskaper knutna till tingen. Och dels breddade han reifikationens giltighet genom att även inkorporera Max Webers tes om *rationalisering*, dvs att inte bara produktivkrafterna utan även produktionsförhållandena rationaliseras. Den expanderande ändamålsrationaliteten blir även giltig inom andra samhällsfärer än inom den rent instrumentella naturomvandlingen. Men, det är nu Lukács stora poäng, denna rationalisering, kapitalets totaliseringsprocess, har en gräns: mänsklig subjektivitet kan aldrig bli identisk med kapitalets subjektivitet. Den sistnämnda är gränslös medan den förra har gränser. Den mänskliga subjektiviteten bärs under kapitalismen upp av proletariatet, det är denna klass som samtidigt skapar hela systemet (utan levande arbete inget kapital) och förtrycker sig själv (genom att reproducera produktionsprocessen reproducerar den de mekanismer som genererar illusionerna och blockeringarna): Lukács kan därför postulera existensen av en potentiellt levande förnuftighet i proletariatets historiska roll. När proletariatet blir medvetet om sig självt – att det både är subjekt (dvs att det producerar samhällsvillkoren) och objekt (dvs att det verkar i enlighet med dessa villkor) – uppträder den allmänna mänskligheten, en människa identisk med sig själv. Och historien får

sin fullbordan och slut.

Även om nu Horkheimer/Adorno i mångt och mycket instämde i vad Lukács hade att säga så riktade de åtminstone implicit två invändningar emot honom:

- 1) *empiriskt sett* så tycks tesen om en gräns för reifikation inte stämma – den mänskliga, i förhållande till kapitalet icke-identiska, subjektiviteten riskerar att raderas ut genom framför allt kulturindustrins omstrukturering av det mänskliga psyket. (Horkheimer/Adorno 1981)
- 2) *teoretiskt sett* är Lukács' teori själv ett stycke reifikation – begreppen överordnas objekten. Tesen om ett subjekt som potentiellt är identiskt med sig självt är ett stycke ren hegeliansk historiefilosofi, där objekten ska bli identiska med subjektiva begreppsrekonstruktioner (häri ligger även faran för att teorin blir *totalitär*: om verkligheten inte överensstämmer med teorin så är det synd om verkligheten). (Adorno 1966)

Utöver dessa invändningar finns ytterligare en mera grundläggande. Medan Lukács ser reifikationen som något *härlett* ser Horkheimer/Adorno det som ett *grundläggande* faktum¹⁴: i själva medvetandet och begreppsliggörandet ligger ett objektiviserande och förtingligande förhållnings-sätt visavis den inre och yttre naturen. Och frigörelsens möjlighet ligger i att reflektera över detta förhållnings-sätt, att inse gränserna för det identifierande tänkandet, för att på så sätt besinna civilisationens utveckling. Det är bara en sådan praxis som kan motverka civilisationens slutliga tillbakafall i ren myt: en civilisation som har glömt sina egna historiska och naturliga rötter i naturen.

Horkheimer/Adorno skrinlägger således inte sitt kritiska projekt, trots att man varken kan se något empiriskt subjekt som praktiskt bär upp kritiken eller att kritiken s a s är inrymd i den logiska diskursen. Kritiken

är snarare den effekt som åstadkommes genom att bruka den logiska diskursen för att reflektera över denna, för att låta det Andra (objekten, Naturen, det "vilda" etc) komma till tals. Adornos programlösa filosofi kan på denna punkt, om inte sammanfattas, så i varje fall antydas: "Endast begrepp kan fullfölja det som begreppet förhindrar." (Adorno 1966: 60) Horkheimer/Adorno menar att läget trots allt inte är hopplöst – kritiken kan levandegöras, ställningstagandet för objektet kan uttryckas i nåttopp det medium vilkets telos i sin rena form är att tillintetgöra det. Jag ska nu slutgiltigt mera utförligt behandla Adornos ("Upplysningens dialektik" kan i den tappning jag presenterat här främst sägas att vara hans verk) filosofiska ståndpunkt.¹⁵

Horkheimer/Adorno är intresserade av tänkandet självt, inte av något som ligger utanför det – de sätter inte upp någon kunskapssociologi som relaterar tänkandet till något externt, t ex någon form av "intresse". De strävar därför inte efter "alternativa" begrepp som skulle vara rotade i ett förnuft baserat på ett icke-instrumentellt intresse. De vill m a o inte ställa sig "utanför" tänkandet. Men denna immanenta strategi, att resonera logiskt, innebär inte att man är totalt underkastad logiken. Tänkandet har nämligen en *naturhistoria* som man kan reflektera över. Med "naturhistoria" menas i logikens fall att den både är en produkt av mänsklig verksamhet och *samtidigt* något som människorna är underkastade. Den avmystifierande upplysta tanken sätter igång att *bedöma* objekten: antingen är begrepp och objekt identiska eller inte. Man kan då bara söka "sanningen" genom den positiva begreppsbildningen i syfte att uppnå en total identitet. Horkheimers och Adornos postulat lyder nu: *Dels* är begreppet alltid "mer" än objektet och *dels* är objektet alltid "mer" än begreppet. Men detta innebär *inte* att det existerar en oöverbryggbar klyfta mellan begrepp och objekt, att det å ena sidan skulle finnas

rena begrepp i en idévärld oberoende av subjekten och å andra sidan en värld av objekt som är omöjlig att begripa – i så fall skulle det ju kunna finnas ett metaspråk som på transcendental väg finner fram till de rena begreppen. Tvärtom gäller det att väcka den *erfarenhet* som är nedlagd i begreppen. Det autonoma tänkande som upplysningen hyllar kan då ses som ett uttryck för rädslan för naturen – det kända är inte skrämmande. Människan tror i så fall att tänkandet är ett rent medium, höjt över naturen.¹⁶

Människans utveckling av logiken vittnar om att den är en del av naturens historia – människan söker göra naturen till något yttre i förhållande till sig själv, försöker behärska den med hjälp av ett identifierande tänkande. Den erfarenhet som då vilar i begreppen är förhållandet till naturen, här finns även ett minne av ett mimetiskt förhållande till den.

En senare elev till Adorno, Habermas, har ställt kravet att denna insikt måste artikuleras diskursivt (Habermas 1981). Han menar att det är Horkheimers och Adornos oinlösta uppgift, att giltigheten av deras kritik förutsätter en diskursivt medelbar punkt. Men i så fall går som sagt deras stora poäng förlorad. Istället *fetischeras* den diskursiva logiken: Habermas ser inte kravet på att inrymma allt i den diskursiva logiken som ett *resultat* av tänkandet utan som *en naturlig egenskap* hos själva tänkandet. Dessa olika ståndpunkter avspeglar sig också i Adornos och Habermas' inlägg i den s k positivismstriden¹⁷: Habermas' projekt är att visa att normativa spörsmål kan behandlas vetenskapligt, medan Adorno menar att redan den vetenskapliga logiken är normativ. Själva den subjektiva normativiteten är en *förutsättning* för teoribildning. M a o har logiken en naturhistoria: den är *å ena sidan* något som finns före subjektet (den är det enda redskapet för mänsklig kommunikation och kunskapsutveckling) och *å andra sidan* samtidigt en historiskt-

mänsklig produkt, i språket går det att ställa frågor om logiken. Människan står s a s både inom logiken (logiken som naturtvång) och utanför den (logiken som produkt, möjlig att reflektera över).

Horkheimer/Adorno när fortfarande hoppet om den "bestämda negationen", det att säga att "så här måste det inte vara", "något annat måste vara möjligt". De hamnar därför varken i idén om negationen negation, dvs idén om något slutgiltigt sant som går att skåda här och nu med hjälp av förnuftet (hegelianism), eller i den rena affirmationen, dvs i bejakandet av det som sker, i försöket att flyta med i den ström som hotas av förstelning om man inte flyter med. Det var i det sistnämnda som Nietzsche blev stående:

"Nietzsche driver förnuftskritiken så långt ut i det affirmativa att hållpunkten försvinner även för den bestämda negationen, dvs den sista metodiska rest som Horkheimer och Adorno vill behålla av det vacklande förnuftet." (Habermas 1983: 40)

När Nietzsche insåg att moralen inte längre kunde legitimeras på traditionellt religiöst manér, p g a det nya samhällets utveckling och erosionen av kulturen, utan bara utifrån den rena viljan så absolutifierade han denna vilja. "Vilja" behandlar han på ett sätt som mycket påminner om hur jag använder "begär" här. Nietzsche gjorde viljan, som han fattade som det vardande, till något ultimativt, även som något som genererar giltig kunskap. Någon större möjlighet att på något sätt föreställa sig ett vetandes giltighet skiljt från dess tvingande maktkaraktär är svår att finna hos Nietzsche. Möjligheten att reflektera över tvånget, som trots allt är möjligt även i tvingande former (dvs i logiken) går förlorad och viljan blir tendentiellt ett självändamål.

Horkheimer och Adorno kan då sägas att stå mellan Hegel och Nietzsche (därmed inte sagt att en sådan positionsbestämning på något sätt uttömmande beskriver

deras projekt) – Gud är förvisso död, något Absolut kan inte sägas vara verksamt, men de spår som fanns kvar efter den döde Guden gällde det att i viss mån realisera. Visst är det upp till människan att skapa sina egna värden, men vissa värden är barbariska. Nietzsche blir därför även i sig *ett vittnesmål* om upplysningens tillstånd: den rymmer i sig inga hållbara kriterier för det goda och det onda, för det sanna och det falska. Den är bara en ny myt som förhärskar det blinda naturbehärskandet och reducerar människans liv till en fråga om ren självbevarelse. Horkheimer/Adorno värderar denna civilisations resultat negativt men utan att ställa upp nya värden. Dock skiljer de sig från en annan av den moderna civilisationens mörka diagnostiker – Max Weber – på en avgörande punkt: visst är tesen om civilisationen som en järnbur, en historia fylld av en alltmer sinande och undflyende mening, en vettig beskrivning av samtiden. *Men* forskarens uppgivenhet inför detta (att "börat" är skilt från "varat") är i sig ett exempel på – och något som förstärker – denna utveckling.

Horkheimer/Adorno försöker trots allt att upprätta en strategi där kritik är möjlig och i sann mening förnuftig. Och de tankar de härmed aktiverar stannar i stor utsträckning från, vill jag hävda, *Sigmund Freud* (dvs jag tror detta säger mer om Horkheimer/Adorno i detta sammanhang – att bestämma kritikens nuvarande villkor – än att belysa dem utifrån Nietzsche och/eller Weber). Freud visar att *civilisationen har ett pris*, att det goda som skapas så att säga köps på något annats bekostnad. Denna civilisation upprättas genom att *realitetsprincipen* "skrivs in i den" och blir vägledande för subjektens agerande i " verkligheten". Denna realitetsprincip gör anspråk på att vara Förnuftet och det Sanna, att vara det Hela. Men, menar Freud, denna civilisation vilar på *förträngningens* palat. Dels fordrar arbetsfördelningen och fördelningen av produktionens resultat att det gors

avkall på tillfredsställande av de omedelbara driftsimpulserna — drifterna måste tyglas för att en civilisation ska vara möjlig. Dels fordrar inträdet i denna civilisation att man lämnar det symbiotiska förhållandet till modern och internaliserar Lagen, fadersauktoriteten. Att man helt enkelt medvetet inrättar sig i det positionsmönster som är givet. Detta är i sin tur bara möjligt om man har lärt sig att upprätta en mur mellan det inre och det yttre, att man lär sig att man själv har något — ett Ego — som kan aktiveras för att handla i och förvandla det yttre — ”verkligheten”. Civilisationen utgör sedd på detta sätt ett *trauma* — ett ständigt åtskiljande, en berättelse om försakelse för att på sikt kunna hitta det som har motiverat försakelsen. M a o, lite plumpt uttryckt, civilisationen är en ändlös ändamålsrationalitet, ett medel för att nå ett ouppnåeligt mål. Detta gäller såväl fylogenetiskt — dvs artsmässigt — som ontogenetiskt — dvs individmässigt. När det gäller fylogenesen så tar sig traumat uttryck i en tilltagande skuldkänsla. Arbetsfördelningen, lagen och religionen (som uttrycker samhörigheten på ett andligt plan) antas bero på en skamlig handling: mordet på urfadern. Civilisation kan då sägas att vila på sådana förutsättningar som den inte öppet erkänner, vi kan bara se spåren av dessa eller praktisera metaforer (t ex den kristna nattvarden där man äter och dricker den döde gudens/faderns kropp och blod). Detta förträngda blir då till något vilt och främmande, en natur lika skrämmande som den yttre naturen. Denna inre natur — id’et — måste liksom den yttre *behärskas*. Men det förträngda kan dyka fram igen i andra skepnader — i drömmen, i vitsen, i den felaktiga talhandlingen, i symptomet. Vi är därmed inne på ontogenesen: från att ha varit helt uppslukad av primärprocessernas symbiotiska tillstånd erfar barnet så småningom sig som något skilt från ”omvärlden” — en erfarenhet av frånvaro som barnet försöker upphäva genom objektersättningar och symboliska handlingar.¹⁸ Dvs

benämningen uppstår som ett försök att bearbeta traumat. Barnet lär sig senare även att ge avkall på de omedelbara driftsimpulserna, framför allt i den oidipala konflikten, och de därefter otillåtna önskningarna förträngs. *Det omedvetna* uppstår som ett vilt hav av incestuösa och socialt icke acceptabla önskningar. Det är i detta förträngda som vi har att söka minnet, de minnen som civilisationen syftar till att urota genom att förtränga. Dess medel för detta är antingen påvisandet av att de är icke-begreppsliga ("ovetenskapliga", "normativa", "irrationella" etc) eller "barnsliga" och "farliga". Således existerar det en homologi mellan tanken bakom den psykoanalytiska terapin och försoningen/upplysningens besinning.¹⁹

Freuds teori blir således den slutgiltiga stöten mot upplysningens självförståelse: genom påvisandet av att den förnuftiga realitetsprincipen bygger på förträngningar urholkas även myten om den harmoniska, hela borgerliga individen som handlar rationellt. Istället ser vi en individ, producerad i ett samhälle genomsyrat av motsättningar, som ständigt går balansgång mellan realitetsprincipens krav och de omedelbara önskningarna. En individ vars subjektivitet är en konstruktion, som istället för att försonas med sitt livsöde och kulturen ofta konstruerar en livslögn. Och psykoanalysen kan kartlägga detta genom att den i en tid då "det hela är det falska" istället vill beskriva och anklaga helheten genom att utgå från det enskilda, genom att lyfta fram den enskilde individen som en okränkbar särskildhet. När helheten gör anspråk på att vara sann, när tanke och kultur hotas av att bli till varor, är det bara i det särskilda, i de unika individerna som är mera än totaliteten av begrepp, som helhetens falskhet kan demonstreras.

Horkheimer, Adorno och andra inom Frankfurttraditionen skulle nu fortsätta att använda sig av denne Freud för att empiriskt söka belysa och förklara subjektivitetens förändrade betingelser: vad händer med subjektet i

ett samhälle genomsyrat av kulturindustrins produkter, där kapitalet spelar på hjärnans strängar i en aldrig tidigare skådad omfattning? Och deras prognos var allt annat än ljus!

Trots allt hade den borgerliga neurosskapande familjen varit kapabel att producera *reflekterande subjekt*. Just genom att internalisera fadersauktoriteten kunde individerna även utveckla ett självmedvetande i vilket förnuftet säkrade sitt sista frirum — här kunde nödvändigheten av en befrielse begrundas. Bara genom identifieringen med en auktoritetsfigur kan barnet utveckla ett ego och därmed en *autonomi*. Men internaliseringen av fadersfiguren försvagas alltmer, de sociala förutsättningarna för den klassiska oidipala konflikten förändras genom att faderns auktoritet undergrävs: faderns position i arbetsdelningen blir mera osäker, hans kunskaper ter sig föråldrade etc.²⁰ Vidare blir barnen tidigare ekonomiskt oberoende. Men denna urholkning av det klassiska mönstret resulterar inte i att nyare, friare och icke-auktoritära mönster tar över. Barnet söker en ersättning för den svage fadern — en starkare Fader, ersättningar söks bl a i figurer producerade i totalitära ideologier, i statens byråkrati, i gänget etc. Barnet söker en ersättning p g a att det har erfarenhet av faderns styrka och makt, men det kan inte identifiera sig med denne fader. Den auktoritet som då upprättas som en dömande och styrande faktor för handlingarna blir samtidigt mäktigare och mindre personifierad. Det utvecklas då samtidigt en rädsla för denna auktoritet. Det sker ingen internalisering av, och identifiering med den man är rädd för. Rädslan består och verkar blocke-rande för att ett autonomt och handlingskapabelt ego ska kunna uppstå. Om jaget försvagas öppnas vägen för bl a kulturindustrin att aktivera id'ets impulser.²¹

Istället för att skapa reflekterande subjekt skapar det moderna samhället, enligt den kritiska teorin, individer med svaga egon och aggressiva, straffande superegon,

och därmed skapas en öppenhet inför kulturindustrin och totalitära ideologier som kan spela på driftsimpulsernas strängar.

Den kritiska teorin gör alltså en samtidsdiagnos med hjälp av den freudska psykoanalysen, både som förklaringsinstrument och som en modell för en kulturdiagnos. M a o demonstrerar denna "kritikens kris" att det idag inte går att vara kritisk utan att betänka vad Freud kom fram till. Om vi ska kunna begripa dagens villkor för en kritisk aktivitet måste vi dessutom betänka ytterligare en implikation av den psykoanalytiska teorin: den demonstrerar en ny syn på *kunskapsproduktion*. Dels producerar den kunskap i interaktion med dess objekt (i analysen och i terapin) och dels klarläggs här hur tillblivelsen av subjektet säger något om kunskapens natur — drivkrafterna för kunskapssökande kan vara av omedveten karaktär, upprättandet av kunskapssubjektet och kunskapsobjektet förutsätter en specifik psykodynamisk utveckling, kunskapens innehåll kan verka blockerande eller frigörande etc. Denna sida hos psykoanalysen är nu inte någon ny epistemologi, det betonas tvärtom att kunskapen är bunden av, och utvuxen ur, både en specifik civilisatorisk utveckling och den specifika form denna tar sig i ett kapitalistiskt samhälle.

Låt mig försöka sammanfatta det hittills sagda: Marx upplöser slutligen, via Hegel och sitt antagande om praxis som det ulti^ma, epistemologin och upprättar i ekonomikritiken vad som skulle kunna kallas ett metakritiskt paradigm, där kritiken är immanent i framställningen, och där denna framställning syftar till att klarlägga sitt objekts logiska struktur. Det förnuft som är inskrivet i Marx' ekonomikritik är en effekt av de motsägelser han påvisar hos det objekt han framställer. Horkheimer och Adorno vidareför Marx' insikter i sin studie av den moderna civilisationen och finner där att den ståndpunkt man tidigare kunde inta för att kritisera oförnuftet självt

har blivit en del av detta oförnuft. De ser därför att kritiken bara är möjlig som en effekt av reflexionen över grunderna för upplysningen. Men dessa grunder kan inte vaskas fram på transcendentalt manér — det vore att falla tillbaka till Kant. Istället lyfter de bl a fram psykoanalysen som ett medel för att se det som civilisationen släpar med sig som sin omedvetna skuggsida.

Vi skulle då kunna anta att det har skett en förskjutning i den kritiska strategin ("kritisk" alltså i meningen att reflektera över samtiden i syfte att skåda det möjliga). Visst går det att utöva en kantiansk kunskapskritik — men vad är effekten? För att vara kritisk idag krävs det en helt annan fantasi och sensitivitet än tidigare. Jag ska längre fram studera den kritiska strategins förskjutning — i förlängningen av Horkheimer/Adorno kan vi sedan 1968 (dateringen är i mindre grad kronologisk och syftar mera till att peka på en erfarenhet) skåda en explicit kritik av förnuftet som det som ger den kritiska aktiviteten sin legitimitet. Där förnuftet var tenderar nu många att sätta "begäret" istället. Jag skall som sagt närmare redogöra för denna förskjutning här och säga något om de erfarenheter och samhällseliga skeenden som ligger bakom förskjutningen. Men den rasande kritiken av förnuftet som framför allt begärsfilosofin praktiserar tenderar istället att resultera i en absolutifiering av begäret, det får en status av första instans. Horkheimers och Adornos invändningar mot Nietzsche kan vi därför återaktualisera.

3.3. Förnuft och individualitet

Så tidigt som 1941 skrev Horkheimer: "När förnuftet förstörde begreppsliga fetischer, förstörde det ytterst sig självt." (Horkheimer 1978a: 27) Dvs att upplysningen

ledde så långt att den, utan att medge det, avslöjade sitt eget förnuft som en myt. Horkheimers uppsats heter talande nog "The End of Reason", och om man dessutom betänker hans påstående att "Förnuftsbegreppet innefattade ända från begynnelsen kritikbegreppet" (Horkheimer 1978a: 27), står det helt klart att kritiken har hamnat i en kris. Detta beror givetvis inte på några filosofiska modevågor utan på verkligheten själv. Vad är det då som ligger bakom kritikens kris, bakom den gamla kritikens kris?

Låt mig börja med några citat som antyder en väsentlig förändring som har stor betydelse för detta problem:

"Idag träder det *fragmenterade* medvetandet fram på det falska medvetandets plats, som kunde förebyggas genom upplysningen om förtingligandets mekanismer." (Habermas 1981, band 2: 522)

"Denna förändring i den kulturella patologins dynamik (författaren ställer här ett konstverk av Munch mot ett av Warhol, min anm GD) kan karakteriseras som en förändring där subjektets alienation ersätts av subjektets fragmentarisering." (Jameson 1984: 63)

Här sägs det att det tidigare (ungefär före 1950-talet) var det falska medvetandet som skulle upplysas om sin falska och illusoriska karaktär. Det fanns ett subjekt som bar på sanningen om den samhälleliga helheten utan att själv vara medvetet om det. Det såg bara det som låg på ytan men genom sin placering var det destinerat att kunna inse djupdimensionen, det väsentliga. Den sanning det bar på var mänsklighetens sanning. Och denna, eftersom den var förborgad i ett väsen, skulle realiseras i ett slag. Kort sagt: det upplysta förnuftet skulle genomlysa allt och därmed avsluta den historia som var genomsyrad av sken och antagonismer. Subjektet var arbetarklassen och blockeringarna som hindrade sanningens och förnuftets förverkligande, kunde beskrivas som alienation eller reifikation. Men något har uppenbarligen hänt: den refor-

mistiska arbetarrörelsen har integrerats i det kapitalistiska systemet, försöken att realisera dess förnuft med hjälp av ett leninistiskt parti åtnjuter varken någon större tilltro eller lockar till efterföljd. Idag har vi en kulturindustri som artikulerat nya behov som ofta har en omedveten klangbotten. Industriarbetarklassen krymper både relativt och absolut och tjänstesektorn växer. Staten har intervenerat på allt fler områden. Dessa välbekanta fenomen samverkar till att det djup, det väsen, man tidigare menade manifestera sig i samhällets samtliga sfärer på det teoretiska planet ter sig som en ren fiktion²². Djupet går förlorat som sammanhangsskapande faktor i vardagsverkligheten. På individplanet skulle vi kunna beskriva denna utveckling så här: ett kännetecken för all modern subjektivitet är att individerna har en *identitet*, dvs några distinkta egenskaper som uppfattas och erkänns av både omgivningen och individen själv. "Modern subjektivitet" förstår jag då som att individualiteten tillskrivs individen — hon behöver inte längre utpekas och bara vara bestämbar utifrån sin plats i geografin eller släktskapsystemet.²³

Individen har ett medvetande om sin identitet och ser häri en mening med sitt handlande. Genom detta *självmedvetande* kan hon motivera sina handlingar, överväga olika möjligheter och ta ställning i olika spörsmål. Den tidigare borgerliga individualismen hade en modell för detta:²⁴ I denna modell angav den internaliserade auktoriteten, superegot, vad som var förnuftigt och riktigt och subjektet besatt ett stabilt ego där han/hon kunde planera sitt livsprojekt och värdera sina handlingar. Kort sagt: subjektet förde en inre dialog där hon kunde reflektera över sig själv genom att lyfta fram en del av sig själv och betrakta och begrunda denna del. Genom förändringar i familjeideologin och familjens reduktion till konsumtions- och reproduktionsenhet, föräldrarnas osäkra ställning på arbetsmarknaden, artikulationen av

en specifik "ungdomskultur", "generationsgapet", den materiella välfärdens tillväxt, osäkerheten inför framtiden och modeller för "uppfostran", socialiseringen av socialisationen m m (jfr Ziehe 1978) – kan vi dra slutsatsen att den borgerliga individualismens utopi har blivit en omöjlighet. Istället dominerar en individ som ser en mängd möjligheter ; samtidigt som framtiden ter sig som endimensionell och utstakad på makroplanet, ter sig allt mer möjligt på det lilla planet. Och identiteten är knappast längre en avslutad historia – livet blir mera ögonblick och situationer än en sammanhängande och rationellt planerbar biografi. Det krävs därför ett *identitetsarbete* (se nedan) där identiteten temporärt kan säkras genom flykten från vardagen, framför allt genom resor i tid och rum. När man kommer tillbaka från denna resa, tillbaks från det "vilda"²⁵ har man något att kontrastera vardagen emot – förutsett att man inte stannar i det "vilda" (det eviga ruset, vagabonderandet, galenskapen etc). Vardagen kan ses i ett nytt ljus och den plats man har i vardagsverkligheten kan ses utifrån nya dimensioner. Om vi på detta sätt antar att det inte är självmedvetandet som har gått förlorat, bara en äldre form för det, ja då ter sig Horkheimers och Adornos prognoser inte lika pessimistiska (jag återkommer till detta senare). Vardagsmänniskan för ständigt en kamp för att ge vardagen mening.²⁶ Men hur detta sker, och vilka orsaker och konsekvenser detta har, skiftar med den samhällseliga utvecklingen. Det vore fel att sammanfatta detta med att tala om "ytlighet" – snarare är det så att individernas handlingar idag kretsar mera kring det gripbara, nära och nuvarande och mindre kring det helhetliga, framtida och allmänna. Det är givetvis svårt att föra ett resonemang kring något så pass allomfattande som individuell identitet och individuella handlingar och motiv – variationen är ju stor med hänsyn till ålder, klass, kön, stad/land etc. Men låt mig i varje fall ge några exempel som

jag anser tidstypiska och som även illustrerar "kritikens kris".

"*Bristande framtidstro.*" I en tid av upprustning, arbetslöshet m m är de grandiosa perspektivens och löftesrika utopiernas tid definitivt ute. Istället ser vi ett ökat intresse för det som är här och nu. Det är inte det hinsides och framtida som är det primära.²⁷

I film, litteratur, reklam mm tycker jag mig spåra en ökande fascination inför *de omedelbara sensationerna*, om detta ökar så minskar den kritiska och tolkande reflexionen.²⁸

Identitetsbyte. I en värld fylld av datorer och terapier har det blivit populärt att tala om "omprogrammering". Med hjälp av olika tekniker kan man bli en ny människa. Man kan också lätt ändra de yttre attributen, dvs byta "stil",²⁹ och låta dessa vara hela identiteten. Resor i andra länder spär också på möjligheten att tillfoga främmande sedvanor, produkter m m till den egna identiteten. En radikalare form av identitetsförändring är de *androgyna* strategierna. Man kan på ett nytt sätt spela med de olika traditionellt maskulina och feminina attributen, skapa nya spänningar kring såväl det kroppsliga som sociala könet. (Jfr vissa rockstjärnor, t ex David Bowie, Grace Jones, Michael Jackson, Prince, Boy George m fl.) Detta spel ställer frågan om det "sanna" könet på ett nytt sätt.

Om detta fenomen förstärker en fragmenterande tendens så kan vi också notera förekomsten av en tendens åt det andra hållet: *en strävan efter helhet* på det individuella planet. Olika former av *nyandlighet* kan ses som en illustration till detta. Ofta rör det sig om en strävan att gå bortom språket och positionsmönster för att kunna uppleva en "djupare" enhet, att se något gemensamt som ligger "före distinktionerna".

I många nya sociala rörelser, framför allt bland ungdomen, tycks en *programlöshet* dominera. Att handlingarna

inte relaterar sig till någon universell kod och att ställningstagandet inte på samma sätt som tidigare är övervägt utan mera spontant.

Vad som är gemensamt för alla dessa fenomen, skulle jag vilja hävda, är att de artikulerar *begäret*. Från att tidigare ha varit underordnat förnuftet tycks detta rycka fram i förgrunden. Förnuftet är ju något som utvecklas i språkliga strukturer och praktiker medan begäret utvecklas *under* sådana strukturer och praktiker. Att det är "under" innebär inte att det finns "innan" språket. Tvärtom! Begäret artikulerar något som är flytande i förhållande till olika former av strukturer (språk, arbetsfördelning, plats i familjen etc). Begäret är kort sagt något negativt i förhållande till *namnet*, något som ligger "före" identifierandet. I denna mening representerar det något "ytligare" i förhållande till förnuftet, för förnuftet vilar ju på en logik där namnen, begreppen kan spelas mot varandra och där man genom denna strategi kan framställa väsendet som en djupdimension. Begäret är det som är verksamt när *något* söks, men detta något kan inte ges ett namn (det kan t ex röra sig om en estetisk sensation, något som konsumeras, en förälskelse, ett rus mm). Att det är ett något har att göra med att *Gud är död*, det kan inte längre ges guds namn, att hitta en *referens* är svårare och osäkrare. Detta uttrycks bl a i modernismen (t ex Joyce och Céline) — det litterära språket blir naket och utsätts för förskjutningar. Och med Gud går *helheten* som referens förlorad och den säkra grunden söks i det lilla och specifika. En europeisk intellektuell uttrycker denna erfarenhet så här: "Fragment är allt jag litar på" (Mannheimer 1983: 104). Allt detta har givetvis en klang av Nietzsche — det är han som "upptäcker" att historien är en öppen affär, att det är människan och inget annat som formar och skapar sig själv. Han är också den förste moderne förnuftskritikern. Och denna kritik gör han till ett filosofiskt program: en kritik riktad mot att

förnuftet utgör en *universalism* och att varje sådan bygger på idén om att alla människor besitter en instans som är *identisk*, nämligen förnuftet. Därför är samförståndet omöjligt. Genom att Nietzsche förnekar denna gemensamma instans upplöser han därför historien i *makt*.³⁰ Därmed förloras en möjlighet – den kritiska reflexionen. Den går förlorad eftersom förnuftet och begreppen – som Nietzsche bara vill se som viljeyttringar – trots allt är det unika medium vi åtnjuter både som *tvång och möjlighet* att reflektera över vad som ligger utanför dem. De är de enda medel vi har för att begripa något, samtidigt som något måste lämnas utanför. Om vi inte erkänner detta lurar *terror* och det nakna våldet bakom dörren – bara genom begreppen kan vi lyfta upp handlingarna på ett diskursivt plan och ställa moraliska frågor.

Begärets artikulation som metafor för en väsentlig dimension i det mänskliga handlandet innebär ett definitivt brott med historiefilosofin. Begäret, om vi ska ge det en meningsfull beskrivning, står ju som sagt utanför historien. Det är repetitivt och innefattar inte tidsligheten, det ligger före tiden. För att klargöra frågan om förnuftet kontra begäret ska jag senare skissera dessa filosofiska idéers sociala klangbotten – hur denna förskjutning uttrycker en kollektiv samhällelig erfarenhet, vilka samhällsliga subjekt som dessa idéer knyter an till.

Närmast ska jag nu skildra hur även helheten – en idé kopplad till idén om möjligheten av ett förnuftigt samhälle – sätts ifråga i den kritiska teorin. Därefter ska jag beskriva en, som jag ser det, ny form för produktion av självmedvetande. Jag ska alltså försöka infria löftet om en utveckling av den kritiska teorins socialpsykologi.

3.4. *Helhetens kris*

Kritikens kris, dvs tvivlet på kritikens möjlighet inom en kritisk teori, kan också berättas som krisen för idén om en helhet, en totalitet. Tvivlet på helheten, eller rättare sagt: tvivlet på att möjligheten att rekonstruera samhället som en gripbar helhet, dyker upp om man börjar tvivla på att den helhet som framträder för subjekten är den reella helheten. Istället kan den helhet som framträder vara falsk, den kan lämna något utanför och vara represiv. Som vi kommer att se ville den kritiska teorin inte heller försöka framställa den reella helheten, som doldes bakom den skenbara, teoretiskt eftersom man menade att detta skulle innebära att man reproducerade en reell reifikation. Men jag börjar med den store bejakaren av helhetstänkande — Georg Lukács, som var en av de stora inspiratörerna till den klassiska teorins grundläggare.

Lukács antog ju i "Historia och klassmedvetande" att historien och samhället är begripliga utifrån en central princip. Denna princip utgör historiens mening och anger slutet på den. Principen är den dialektiska motsättningen mellan subjekt och objekt och själva motsättningens innehåll är en strävan att upphäva den. Detta upphävande (*Aufhebung*) uppnås genom att det subjekt som i sig är bärare av historiens objektiva mening, samhällets objektiva tendens, blir medvetet om detta. I Lukács fall är detta subjekt *proletariatet*. (Lukács övertar här Hegels ledande tanke och ersätter Anden med proletariatet.) Eftersom proletariatet är det enda subjekt som potentiellt bär det objektiva, så är det bara detta subjekt som — genom medvetandet om sin identiska subjekt/objektposition — praktiskt kan upphäva motsättningen och konstituera det som gör att subjekt och objekt bildar en identitet. Denna identitet omfattar då såväl identiteten mellan begrepp och objekt, mellan medvetande och vara, som de sociala krafternas uppgående i en spänningslös helhet.

”Proletariatets kunskap om sig självt är alltså på samma gång den objektiva kunskapen om samhällets väsen. Proletariatets strävan mot sina klassmålsättningar innebär samtidigt det medvetna förverkligandet av samhällets — objektiva — utvecklingsmål, som emellertid utan dess medvetna ingripande måste förbli abstrakta möjligheter, objektiva gränser.” (Lukács 1970: 221)

Lukács tänker sig samhället och historien som en *totalitet*, en *helhet*, i dialektisk motsättning som just genom denna helhetlighet har ett mål: den motsättningsfria totaliteten. För att förstå denna verkliga process, denna verkliga dialektik och totalitet, så gäller det att tänka samhället som en totalitet för att se vad som ligger i vägen för förverkligandet av den motsättningsfria totaliteten. Liksom Marx, Simmel och Weber lokaliserar Lukács detta hinder till *det reifierade medvetandet*, dvs att helheten inte är omedelbart synlig utan att den omedelbart framträder som det sammanhang som råder mellan de produktiva konsumenterna i cirkulationen, det sammanhang som etableras genom utbytet av varor på marknaden. Detta medvetande förstärks genom kapitalismens fundamentalt kvantifierande principer — bytesvärdets primat över bruksvärdet — en princip som Lukács tycker sig se även i byråkratins rationalitet och de medvetandemässiga effekterna av penningformens präglade av de mänskliga relationerna. Allt detta medverkar till att proletariatet inte utan vidare av sig självt kan uppnå ”klassmedvetande”, dvs ett medvetande om sig själva som samtida subjekt/objekt. Detta måste istället tillföras utifrån, av de i Partiet verksamma intellektuella, vilka (precis som hos Karl Mannheim) har sett enheten mellan subjekt och objekt och hur denna enhet utgör en totalitet.³¹

På så sätt är det teorin som bär på den helhet som skall realiseras. Som Jay (1982: 70) har påpekat, så gällde det för Lukács (samt Karl Korsch och Antonio Gramsci) att de grundläggande epistemologiska principerna för

hans argument var ”baserade på den hegelska transformationen av Vicos verum-factum-princip och förutsatte att *vetande* och *görande* var reciproka och symmetriska processer: Kunskapen (*Erkenntnis*) om totaliteten är ett privilegium för dem som konstituerar den samhälleliga totaliteten, respektive deras intellektuella talesmän i avantgardepartiet. Alla andra är dömda att endast vara förmögna till att uppnå en partiell och ideologisk förståelse (*Erkenntnis*). *Endast identiteten mellan ett kollektivt metasubjekt och den objektiva samhälleliga världen kan övervinna det borgerliga tänkandets antinomier.*” (Min kurs, G D)

Denna identifiering av den riktiga ståndpunkten med Partiet är faktiskt inte den enda möjliga slutsatsen. Den tidige Lukács’ neo-hegelianism verkar implicera att allting kan bli totalt begripligt först i den verkliga konkreta totaliteten, dvs under kommunismen, att teorin först kan verifieras när den verifierats av verkligheten. (En slutsats som Adorno senare skulle integrera i sin teori.) Det enda möjliga sättet att tänka att allt kan förstås nu är att utpeka en samhällelig grupp som är medveten om den konkreta totaliteten. Och detta är vad Lukács i själva verket gjorde – de intellektuella Partimedlemmarna kunde representera den konkreta totaliteten. Piccone (1972) har papekat att denne senare, dogmatiske Lukács faktiskt är identisk med den tidige i vissa väsentliga avseenden; den tidige Lukács’ objektiva idealism och den senes dialektiska materialism delar vissa gemensamma antaganden: Bägge understryker den strukturella likheten mellan den objektiva världen och våra teorier och begrepp om denna värld.

I den neo-hegelianska perioden uppfattas problemet med den moderna världen redan som problemet att få ihop en fragmentariserad värld. Detta kunde bara göras på en begreppslig-filosofisk nivå, genom det totaliserande subjektets framställande av de totaliserande tendenserna i den fragmenterade helheten:

”Således har Partiet redan från början betraktats som kriteriet på sanning just p g a dess roll som den *totaliserande* delen som skall integrera den *fragmenterade* helheten, proletarietet, vilken i sig självt betraktades som en annan *totaliserande* del som skulle integrera en mer omfattande *fragmenterad* helhet (hela samhället).” (Piccone 1972: 123)

Således får vi en representationslogik som kunde skisseras så här:



Lådan till vänster integrerar lådan till höger och agerar som totaliserande del i relation till den fragmenterade helheten. Vi kan därmed se homologin mellan objektiv idealism och stalinism. Tvivlet på möjligheten av att inta den konkreta totalitetens ståndpunkt föder den odogmatiska kritiska teorin. Men innan jag säger något om hur kritisk teori både utvecklades ur och bröt med Lukács teori skall jag summera vad som hittills har sagts.

Lukács viktigaste antagande är att samhället både är en totalitet och att det går att tänka detta som en totalitet genom att det finns en grupp – de intellektuella medlemmarna i kommunistpartiet – som är *identisk* med det kollektiva subjekt som i sig företräder totaliteten, enheten mellan subjekt och objekt. Än idag finns det folk som tror på detta³², t ex när man uppfattar samhället som en totalitet som har en central kärna (t ex kapitalförhållandet) vilken de andra delarna är uttryck för och förklarliga utifrån. Detta tänkesätt implicerar vidare att den motsättningsfria totalitetens födelse tänks som en effekt av dialektikens trollstav. Det postkapitalistiska samhället föds i det ögonblick den centrala kärnan sprängs.

Ett centralt inslag i Lukács' teori var hans distinktion mellan dialektiska (human-)vetenskaper ("Wissenschaft")

och naturvetenskaper. Till naturvetenskaperna räknade Lukács även psykologin (se Jay 1982: 69). Dvs det som psykologin kartlade lydde under de naturvetenskapliga inventarierna. Därför var psykiska mekanismer inte av betydelse för den objektiva historiska utvecklingen, eftersom denna styrs inte av scientistiska men av dialektiska lagbundenheter. Arbetarklassens medvetande är alltså inte något klassmedvetande så länge det "blott" är psykologiskt (se Lukács 1970: 94).³³ Därmed var det sagt att de psykiska strukturer som även fanns hos proletariatet inte hade någon betydelse för samhällsutvecklingen.

Under tjugotalet och i början av trettioalet inträffade det emellertid en del som pekade på orimligheten i den lukácska teorin; nederlaget för den proletära revolutionen i Tyskland, fascismens inträdande på den historiska arenan, den ryska revolutionens gradvisa urartning m m. Max Horkheimer försökte reflektera denna historia teoretiskt när han ställde upp den s k tvärvetenskapliga materialismen som program (se Bonss/Schindler 1982). Just psykologin anvisades en central plats i detta program, framför allt för att kunna förklara det som föll utanför totalitets-teorin och endast sågs som "irrationalitet". Horkheimer uttryckte det själv på följande sätt i artikeln "Geschichte und Psychologie", skriven 1932:

"Den teoretiskt påstådda bestämningen av mänskligt handlande utifrån den ekonomiska processen, kan förstås i detalj först då man vetenskapligt har belyst de reaktions-sätt som på en bestämd nivå är karakteristiska för det. Så länge man ännu inte känner till hur de strukturella förändringarna i det ekonomiska livet omsätter sig i förändringar i samlade livsyttningar genom den psykiska konstitutionen, som medlemmarna i de olika sociala grupperna är i besittning av i ett givet ögonblick, innehåller läran om dess avhängighet av de ekonomiska processerna dogmatiska element, som mycket starkt hämmar dess hypotetiska värde när det gäller förklaringar av

nutiden.” (Horkheimer 1980: 167)

Men Horkheimer höll fortfarande fast vid totalitetsbegreppet, om än inte som teoretisk reproduktion av en verklig storhet så i alla fall som en sporre för sitt program, som något man i varje fall närmade sig genom den allsidiga belysning den tvärvetenskapliga materialismen var ämnad att bana vägen för. (Se även Held 1980: 187 ff.) Detta brott med Lukács angående själva identitetsteorin kom även till uttryck i det att Horkheimer inte, som Lukács, såg teorin som ett *uttryck* för det verkliga utan mera som en inspirationskälla, som ett sätt att bearbeta den historiska erfarenheten och därmed säkra ett samhällsligt frirum för *reflektionen*.

Men det var Adorno som skulle ta steget fullt ut och i praktiken bryta med Lukács' totalitets- och identitetsteori.³⁴ Adorno menade i korthet att allt aldrig någonsin kan begripas i sin helhet av någon — alla subjekt kan vara objekt, men för alla objekt gäller det inte att de alltid är subjekt (se Adorno 1972 och 1966: 174 f och 182 ff). Adornos egen teori, låt oss kalla den för den ”negativa dialektiken” — vilket också är titeln på hans viktigaste arbete — förespråkade tvärtom att det gäller att påvisa icke-identiteten. Och detta är en fundamentalt *kritisk* aktivitet i det att samhällseliga ideologier och traditionell teori just utropar identiteten mellan subjekt och objekt, mellan begreppet och det verkliga objektet. Men identiteten lever ända kvar som ett utopiskt element i Adornos tänkande (se Held 1980: 216), kanske något aldrig realiserbart men likväl som något som later försoningen anas som en historisk möjlighet. Men denna identitet (”rationell identitet”) kan bara upptäckas genom den negativa dialektiken, ”icke-identitetstänkande”. Adorno utgår därför inte från totaliteten så som subjektet kan se den, utan tar ställning för objektet för att öppna vägen till ett eventuellt tillstånd av försoning — och då är det inte längre ens meningsfullt att tala om totalitet. Adornos teori

vibrerar av den spänning som finns i objektet – samhället är så fyllt av motsättningar, individerna så fragmentariserade att det helt enkelt inte låter sig begripas som en helhet. Men helheten finns likväl – den existerar i sina spår³⁵ och är synlig i *fragmenten*. I bilden, i aforismen, i icke-systematiken, i essän låter sig helheten anas. Att detta tänkande har varit så pass kontroversiellt inom den marxistiska traditionen är egentligen, på ett sätt, en gåta. Adorno grundar sitt förkastande av Lukács' totalitetstänkande utifrån påvisandet av dennes idealistiska och transcendentalfilosofiska postulat. Lukács' totalitet bär ju på en *mening* och denna mening postuleras på exakt samma sätt som i den idealistiska filosofin.³⁶

När vi nu undersöker verkligheten är det vi som skapar meningen. Vad som är avgörande är att vi måste stanna upp, vi måste se att objekten själva bär på en mening som vi aldrig fullkomligt kommer att kunna omfatta. Vi måste komma ihåg detta för att undvika att förstärka tendenserna till reifikation och fragmentarisering. På så sätt kommer vi närmare sanningen om helheten: dess sätt-att-vara är just fragmentariseringen.

I korthet kan vi summera skillnaderna och likheterna mellan Horkheimers och Adornos teorier på följande sätt: De ser samhället som en totalitet, det uppfattas som en helhet där delarna är fritt flytande. Men delarna kan inte teoretiskt framställas som en totalitet. Detta är fallet av två skäl:

- 1) Det mänskliga psyket är en viktig faktor för den samhälleliga utvecklingen och skall inte förstås som en spegeleffekt av de objektiva förhållandena. Samhällsutvecklingen är alltid förmedlad genom psykiska strukturer. Psykologin ska således inte förstås som en vetenskap som beskriver naturliga invarianser utan som en dialektisk disciplin som är en nödvändig hjälp för att förstå i vilken riktning den samhälleliga helheten rör sig.

- 2) Det finns en *totaliserande* kraft i samhället — kapitalet, det instrumentella förnuftet, identitetslogiken — som eftersträvar att göra varje del identisk och utbytbar. Att försvara det levande, objektet, det kvalitativa innebär att tillbakavisa identitetslogiken — den totalitet som existerar som ett resultat av att de förmedlande delarna inte kan begreppsliggöras som sådana, en begreppsliggjord totalitet skulle vara solidarisk med identitetslogikens totaliserande kraft. En emancipatorisk teori måste därför tillbakavisa en identifierande totalitetsteori men försvara en förståelse av delarna såsom delar av en helhet och summan av delarna kommer inte att vara det samma som helheten förrän en försoning har inträffat mellan den första och den andra naturen. (Detta är i stor utsträckning en etisk ståndpunkt och inte i första hand en ståndpunkt som intagits utifrån överväganden över vad som är sant eller falskt.) Denna utopi kan inte begreppsliggöras eftersom det skulle innebära samma repression av objektet som begås av identitetslogiken.

Negt/Kluge (1981)³⁷ gör ett försök att bättre inarbeta denna adornoska insikt i den mer ortodoxa Marxläsning som under sjuttioalet gick under namnet "kapitallogik". De anmärker att ett fundamentalt kännetecken för livet i det borgerliga samhället, där det kapitalistiska produktionssättet befäster sin ställning, är ett slags "söndringslogik". Dvs medan det under kapitalismens konstitutionsfas sker så pass märkbara och radikala söndringar som de mellan privat/offentligt, arbete/fritid, bostad/arbetsplats etc, så tar sig söndringarna senare alltmer sofistikerade former, de blir t o m verksamma i subjektens intimsfär och i subjekten själva. För att kunna närma sig den helhet som trots allt finns i en sådan värld krävs det då nya grepp, djupare teoretiska spadatag. Frågan

om teorins fantasi och estetik blir allt viktigare, något som de själva tydligt demonstrerar. Resultatet av dessa söndringar är att vi får en mängd nya "energier" som uppvisar brist på styrbarhet och reglerlighet, ett "egensinne", som t ex nya former för subjektivitet, sexualitet och BZ-rörelsen.³⁸ Negt och Kluges analys är avsedd att vara ett försök att komma med idéer om hur *kapitalets motpol* – det levande arbetet, arbetsförmågorna – utvecklas under kapitalismen. I motsättning till kapitalet kan den inte framställas som en logisk och sammanhängande diskurs eftersom den är obestämbar till själva sin natur. Vi kan bara se hur motpolen är organiserad i sin underordning under kapitalet. Och kapitalet splittrar och separerar alltid arbetsförmågorna. Motpolen reagerar alltid på sitt eget sätt, den demonstrerar sitt *Eigensinn*, den måste hitta någon slags enhet om den ska överleva. Eget "sinn" innebär också att det finns ett ökande antal möjliga *meningar*, vilka dels kan vara förankrade i primärsocialisationen men dels också vara överförda via massmedia, de kan vara prestrukturerade. Här ligger något av eigensinnets dialektik: det är både en historiskt ny möjlighet att omsätta fantasin, att kräva "lusten till makten", och en stundtals outhärdlig *börda* – att sinnet är eget kan innebära att det tar formen av en extrem subjektivering – att allt är upp till dig och ingen annan.

Härmed är vi inne på den problematik som Ziehe/Stubenrauch (1983) behandlar: bl a att den mycket påtagliga *avtraditionaliseringen* leder till just detta – meningar kan inte hämtas från något som inte längre är förankrat. Å andra sidan leder givetvis avtraditionaliseringen även till en potentiell *frigörelse*. De konstaterar detta utifrån en, som jag tror, central distinktion: "borgerligt samhälle" är inte det samma som "kapitalistiskt produktionssätt".

"Man kan förmodligen bekräfta utsagan att kapitalismen alltid har utvecklat en omvälvande dynamik. Men det har emellertid gått århundraden innan den kapi-

talistiska strukturen, vilken utgår från den samhälleliga produktionen, förmådde att äta sig in även på andra samhälleliga delområden. Kapitalismen har i denna betydelse aldrig varit någon kultur. Kapitalismen är en ekonomisk struktur, som hade en parasitär roll i de traditionella livsformerna, symbolerna och tolkningarna av meningar i det borgerliga samhälle som utvecklades samtidigt. Historiskt har kapitalism och borgerligt samhälle ömsesidigt betingat varandra, men de är inte identiska med varandra. Borgerligt samhälle och kapitalistisk struktur kan t o m komma i motsättning till varandra — och det är just det som händer idag. Kapitalismen börjar förtära sin egen sociala och symboliska bas.” (Ziehe/Stubenrauch 1983: 26)

I en diskussion har Peter v Oertzen gjort samma distinktion:

”Det borgerliga samhället, som fick sin första ekonomiska och sociala prägling under utvecklingen av den senmedeltida staden, är i själva verket ett förkapitalistiskt samhälle som inbegrep väsentliga förborgerliga institutioner, t ex det på subsistensekonomi baserade lantbruket, storfamiljens socialisationsformer, vissa former av religiös och politisk auktoritet. Och detta borgerliga samhälle blev, genom att det genomsyrades av det kapitalistiska produktionssättets hegemoni, ödelagt och omstrukturerat.” (Brückner et al, 1982: 25)³⁹

Utifrån detta konstruerar de en teori om ”friställning”; precis som det skedde på Karl Marx’ tid att proletärerna blev friställda från jorden, fogden och herren och uppnådde en i alla fall formell frihet på marknaden (parad med en reell underordning i produktionen), så är senkapitalismens subjekt kulturellt friställda — meningarna med handlingarna, livet, interaktionen etc kan inte längre hämtas från en tradition därför att denna eroderats. Det är subjektens egen sak att skapa denna mening, och mycken mening har redan förmedlats av massmedia, his-

toriskt nya socialisationsapparater (t ex daghem, förskola) etc. De psykiskt friställda individerna "exproprieras" eller "koloniserar" av marknad, stat och media. För att nämna några resultat av detta: Varje segment i den personliga utvecklingen ställs ständigt mot det motsatta; den som har arbete drömmer om att hoppa av, den självdiscipline-rade drömmer om den totala njutningen, den trogne maken eller den trogna maken hyser sexuella önskningar om "befrielse", etc. Ziehe/Stubenrauch (1983) uttrycker detta som att *fiktiviteten* har blivit verksam. Tack vare denna verksamma fiktivitet existerar det en permanent *ambivalens* — en ambivalens som kan glida över i fragmentarisering. Medvetandet är fullkomligt översvämmat med möjliga meningar och möjligheter. Det kan kännas som om "huvudet håller på att sprängas". De individuella strategierna för att komma till rätta med det här är många, men jag tror att vi kan se två huvudalternativ: totalisering eller bejakande och förstärkande av fragmentariseringen. Det första går ut på att upprätta vad man uppfattar som en förlorad eller i alla fall möjlig helhet och enhet (jfr New Age, nyandlighet, terapivågen, gröna vågen, nykonservatism). Den andra strategin kan ta sig sådana uttryck som praktisk schizofreni, ständiga identitetsbyten, slit och släng, uppgående i konsumism, eller att man erkänner fragmentariseringen och gör ett fragment till det hela trots att man vet att denna lilla helhet inte är den stora helheten (t ex BZ-rörelsen).

En viktig poäng med detta är att ett erkännande av fiktivitetsens verksamhet måste leda till en teoretisk nyformulering av det gamla totalitetstänkandet och olika föräldrade varianter av "materialism". Dvs att visst är fiktiviteten aldrig helt realiserbar men den är i högsta grad verksam i det att den har en fundamental betydelse för människors sätt att orientera sig och handla och därför har den även stor betydelse för samhällets sätt att reproducera sig.

Idén om en helhet har alltså satts i tvivelsmål i den kritiska teorin. För att sammanfatta kan vi säga att Lukács' totalitetsidé (vilket även gäller Hegels) inte är något mer än hans (deras) drömmar om en grandios kommande helhet, som en väg ur en kris. Krisen för Hegel är att det positiva hos feodalsamhället – traditionen – gått förlorad och att det då gäller att se vad som kan hålla samman det nya samhället. Krisen för Lukács är att revolutionen i Västeuropa uteblivit och att den borgerliga kultur han själv är ett barn av enligt honom har urartat. De bearbetar sorgen genom att ställa upp idén om en totalitet som de även vill förverkliga som en metodologisk strategi – helheten måste begripas för att man ska kunna se vad som kan förverkligas, det som är dolt måste fram i ljuset för att det ska uppstå ett medvetande om det och därmed bli handlingsgenererande. Därigenom ska den teoretiskt uppställda totaliteten bli realiserad och konkret.

Adornos invändning mot detta var att den helhet som subjekten har konstruerat som idé och motivationsbas är falsk: den är repressiv och patologisk. Här fungerar psykoanalysens erfarenheter som "termometer". Varje försök att diskursivt formulera totalitetens egenskaper sugas s a s upp av en helhetsbild som är producerad av kulturindustri, media, resebyråer, reklam, affärsliv, administration och samhällelig pedagogik. Därför måste idén om den helhet som antas existera reellt bli en tom idé. Men att den trots allt förblir en idé möjliggör att man kan se de särskilda objekten som inte helt frisvävande atomer.

Hos Adornos efterföljare – Ziehe/Stubenrauch och Negt/Kluge – är sorgen helt försvunnen, de bejakar den reella fragmentariseringen, dock utan att tappa den kritiska föreställningsförmågan. Priset är dock att de, speciellt Negt/Kluge, egentligen inte kan formulera så många nya insikter. Och hos den andra grenen av Adornos efterföljare – de franska postmodernisterna – är både

sorgen och kritiken försvunna till förmån för det glada bejakandet av det fragmentariserade, osammanhängande och utsiktslösa (se nedan).

Alla dessa teoretiker uttrycker diskursivt, filosofiskt och metodologiskt erfarenheter som givetvis även livsvärldens subjekt gör: de försöker ju i vardagen också att få livet att hänga ihop. Vad som sker i detta avseende idag är kanske framför allt antingen:

- 1) att man söker helheten i den lilla gruppen — i familjen, kollektivet, organisationen eller subkulturen, eller
- 2) att man söker helheten i en totalitetsideologi — en kosmologi, systemteori, ockultism, terapi osv, eller
- 3) att man godtar den av media producerade helhetsbilden — världen är stilar, trender, smarta individer, slump och tillfälligheter, ansikten etc, eller
- 4) att man söker helheten i fragmentet.

Alla dessa fyra strategier har det gemensamt att man tvivlar på att det hela egentligen hänger ihop såsom Ande, Historia, Samhälle etc. En motstrategi hos de som sörjer detta är därför det totalitära raseriet och dogmatiken: man vill tvinga världen att hänga ihop. Tänk bara på vissa totalitära vänstergruppers ideologi och strategi.

Detta för oss vidare till frågan hur de subjekt som den kritiska teorin vill vara talesman för bearbetar kritikens och helhetens kris. Här menar jag att fenomenet ”identitetsarbete” är av stor betydelse — min tes är att detta fyller den plats där ett självmedvetande produceras.

3.5. Identitetsarbete och produktion av självmedvetande

Vi kan med goda skäl anta att utvecklandet av en egen identitet är ett transhistoriskt faktum — i alla samhällen finns det strategier för individen att finna och definiera sin plats i detta samhälle. Men det är först i det moderna samhället, dvs den samhällstyp som utvecklas i Västeuropa under 1800-talet och framåt, som man börjar uppmärksamma identitetens problem, det är inte längre helt oproblematiskt att uppnå en identitet. Detta problem är knutet till den moderna individualismen, att individerna börjar se sig själva som unika varelser som inte bara kan definieras som punkter i olika kollektiv. Problemen uppstår givetvis först i den klass som renodlar individualismens ideal — borgarklassen. Men genom att detta ideal har en "skuggsida" — den neurotiske individen — så upptäcker psykoanalysen processerna bakom identitetsbildningen. Denna sker framför allt i den oidipala konflikten där barnen så småningom börjar identifiera sig med föräldrarna och utvecklar den psykiska strukturen (se ovan, kapitel 2). I lyckliga fall utvecklas individen till en rationellt viljande och väljande varelse. Det är ur dessa psykoanalytiska teser som den klassiska kritiska teorin utvecklar sin socialpsykologi: internaliseringen av fadersauktoriteten möjliggör att individerna kan reflektera över sin egen situation. Men om denna internalisering inte äger rum så utvecklas inte heller reflexionsförmågan (se ovan). Det är ur detta som Adorno och Horkheimer drar sina nattsvarta slutsatser om möjligheterna för den moderna civilisationen att besinna sig. Min tes är nu att under framför allt efterkrigstiden, och speciellt under 1970-talet, har det utvecklats nya former för produktion av självmedvetande. Dessa blir möjliga att se genom insikten att kulturindustrin inte producerar all kultur, det utvecklas även en "realkultur" som "mediakulturen" försöker göra pengar på. I umgänget med kulturindustrin producerar

subjekten även något icke-identiskt. Vi kan också se de nya formerna genom att modernisera psykoanalysen – genom att se hur preoidipala skeenden i en ökande omfattning präglar subjekten. Jag kommer nu att kalla dessa nya former för "identitetsarbete",⁴⁰ dvs strategier som subjekten ständigt måste utarbeta för att en identitet ska kunna upprätthållas.

Identitetsarbete kan då ses som en nödvändighet i ett samhälle där antalet livssfärer ökar och där en gemensam referensram för subjekten inte längre tycks vara möjlig. I en sådan situation ökar sannolikheten för att frågan "vem är jag?" ställs. Det går givetvis att göra pengar på en sådan fråga – och frågan är om vi inte kan tala om en "identitetsindustri" som med sina produkter utlovar svar på frågan.

"Marknaden är full av kläder, böcker, grammofonskivor, ideologier, varor och produkter, tjänster: marknadssamhällets hela spektakulära utbud är ägnat åt vår identitet." (Cohen/Taylor 1978: 21)

Cohen/Taylor talar om en "jagförsäljare" som framför allt försöker utnyttja följande tre behov:

- *Det sanna jaget.* Man letar efter det som är konstant oberoende av i vilken livssfär man befinner sig. Vad är det som finns "bakom" allt det som flimrar förbi? Detta sanna jag är svårt att finna; i en fragmentariserad värld hittar vi oftast bara skärvor. Därmed banas vägen för jagförsäljaren, med löften om att vi ska kunna se det Absoluta, det beständiga bakom allt som flyter.
- *Mening.* Språk och meningssammanhang skiftar i olika livssfärer. Gamla traditioner erbjuder inte längre något trovärdigt alternativ att luta sig mot. Kort sagt – det mesta kan te sig *meningslöst*. Återigen är vägen öppen för försäljaren (eller kulturindustrin, "flyktförsöksindustrin"). Han lovar att du med hjälp av hans produkt ska få alla tillvarons

skärvor att falla på plats. Arbetet, fritiden etc kommer du att kunna förstå utifrån en central princip, en mening, ett ändamål.

- *Framsteg*. Vi har ofta en upplevelse av att ha "kört fast", att ha "stagnerat", vilket upplevs som en plåga eftersom ett essentiellt värde i vår kultur är att utvecklas, att göra "framsteg". *Tiden* får inte stå stilla. Vi måste ständigt söka nya vägar för framstegget när inte de gamla och beprövade tycks kunna bära dithän.

Men jakten efter dessa mål har en mer eller mindre tragisk konsekvens: p g a att identitetsindustrin erbjuder så pass många vägar så förstärks de fenomen som leder fram till behovet av just dessa vägar. Och dessa fenomen kan sägas att uppstå i själva vardagen, i dess tristess och otillräcklighet. Om det som identitetsindustrin säljer blir en del av den vardag som leder fram till behovet av dess produkter, så blir det nödvändigt att söka nya och mer genomgripande vägar i identitetsarbetet.

Om vi förstår vardagen som den överordnade verkligheten så kan vi förstå att det uppstår ett behov av flykt från den i ett samhälle där livssfärerna ökar och det inte längre finns självklara traditioner att hänga upp tillvarons mening på. Men flykten kan för det mesta bara bli högst temporär — i vardagen finns ju det som gör livet möjligt: den materiella försörjningen, det sociala nätverket etc. Flyktförsöken kan ta en mängd olika former: inre och yttre resor, rus, hobbies, spel, risktagande, sexuella äventyr m m. I dessa flykter vinnas då erfarenheter som ger ett nytt perspektiv på vardagen och hjälper till att skapa en säkrare identitet. På detta sätt menar jag att vi kan tala om nya former för produktion av självmedvetande: man blir medveten om sig själv och sin vardag när man kan se den på avstånd, genom att för en stund göra den till det sekundära. Flyktförsöken kan stundtals få

en extrem karaktär: om vi förstår identitetsarbetet som ett försök att aktivt skapa en identitet till skillnad från den passiva identitet vi bär på i form av den socialisation vi gått igenom, och de samhälleliga platser som tilldelas i form av arbete, bostad etc, så blir denna aktivitet tendentiellt alltmer desperat ju mer som upplevs som färdigsytt och fastfruset. Rockpoeten Nick Cave kan i detta avseende ses som identitetsarbetaren med stort I när han säger "Vad jag söker är kvaliteter i mig själv som inte skapats eller kontrolleras av föräldrar, samhälle, lagar eller moral. Jag vill se mig själv som helt ensam. Jag erkänner inga lagar".⁴¹ Och jag tror att den genuina rockmusiken uttrycker just den ständiga flykten: den måste ständigt förnya sig för att bevara den upproriskhet som är dess väsen. Men det finns ännu radikalare vägar, vägar som inte vill leda tillbaka till utgångspunkten: den meningslösa vardagen. T ex genom att stanna kvar i ett evigt rus, eller i en främmande religion, eller genom att för evigt sätta sig ovanför ett samhälles regelsystem genom t ex terrorism. Vi kan också se mot- och subkulturer som ett stort stycke identitetsarbete. Detta framstår tydligt om vi minns t ex hippies. De glorifierade ju det som var här och nu, man tillbakavisade den traditionella vardagens betoning av klockor, tidtabeller och rutiner. Följaktligen var armbandsur mycket ovanliga och man försökte ignorera skillnaden mellan natt och dag. Att man hade lyckats med att transformera identiteten ville man framhålla för omgivningen med det långa håret, det "coola" uppträdandet, den okonventionella klädseln m m.

Det bör nu stå klart att det trots kulturindustrins stora omfattning utvecklas något icke-identiskt i arbetet med den egna identiteten, subjekten utvecklar strategier som stretar emot fastfrysande och definiering i industrins och administrationens termer. Men för att förstå detta icke-identiska närmare måste vi ner på individplanet för att förstå vad som sker i identitetsarbetet.

Cohen/Taylor (1978) ställer upp hypotesen att identitetsarbetet ytterst sett uttrycker en regressiv tendens, en längtan tillbaka till ett odifferentierat stadium där den egna kroppen och leken är allt. Och vi kan förstå detta psykoanalytiskt som att man söker ideal för sin identitet mera i preoidipala skeenden än i oidipala. Det är då plausibelt att anta att det är ett och samma skeende – avtraditionaliseringen och bristen på en gemensam referensram – som ligger bakom identitetsarbetet både på den socialpsykologiska nivån (att man mer eller mindre tvingas att ständigt arbeta med sin identitet) och den djuppsykologiska nivån (att de preoidipala relationerna får ökande betydelse när den oidipala konfliktens betydelse minskar). De preoidipala relationerna och situationerna får då ökande betydelse när svaren kring identiteten söks i kroppen, i det för- och icke-språkliga – vi kan ju idag se ett ökande intresse för kroppen och olika kroppsattribut. Vidare söks identifikationer mer i betydelser av att vara än i att ha. Dvs i den imaginära ordningen där identifikationer söks med blicken, i registrerandet av den egna kroppen som en helhet, och där detta registrerande flyter ihop med anblicken av den andre och man därför söker att bli denna helhet av egen kropp och den andre. Detta sker då istället för att söka identiteten i den symboliska ordningen, havandets register, där man betecknar sig genom symbolen, där symbolerna är utbytbara. Jag tror helt enkelt att detta säger mera om subjektens dispositioner idag än den klassiska strukturella modellen (psyket sett som totaliteten av jag, det och överjag). Och jag tror att det är i sken av en dylik moderniserad psykoanalys vi kan förstå t ex nationalismens renässans⁴² – nationen som en förlängning av ett grandios, narcissistiskt och preoidipalt själv (se t ex Karterud 1984).

Identitetsarbetet kan då ses som ett sätt att bearbeta fragmentariseringstendenser genom att gripa tillbaka på den rudimentära helhetskänsla subjekten bär med sig i

form av ett narcissistiskt själv.

3.6. Förnuftets avförtrollning

Kant skriver ner sin kunskapskritik i ett samhälle där borgarklassen kämpar för sin rätt i ett framväxande kapitalistiskt samhälle. Borgarklassen kom att stå som segrare i striderna och de anser sig ha Förnuftet på sin sida. Och Kant såg som sin uppgift att formulera de yttersta principerna för detta Förnuft. I sin filosofi lyckades han med att dels lämna utrymme för det tekniska framsteget (han erkände att de aprioriska kategorierna måste fyllas med ett innehåll) och dels de förnuftiga och moraliskt riktiga mänskliga relationerna (innehållet måste filteras genom kategorierna). Kant kan ses som en filosof för en uppåttstigande borgarklass som tar förnuftet i sin tjänst och vill förverkliga vad de ser som Friheten.

Hegel kan ses som en filosof för en klass som försökt konstituera sig som härskande klass men misslyckats. Problemet blir då hur den tyska borgarklassens ideal ska föregripas på det ideella planet. Hos Hegel ställs Anden mot dess objektiva produkter (filosofi, religion, stat, konst m m). Klassens uppgift blir att härska över dessa produkter och den måste därför tillägna sig dessa produkter, först då kan Anden bli Absolut. (Häri ligger en viktig skillnad mellan Hegel och den franska upplysningsfilosofin – de senare talade för en klass som lyckades med att konstituera sig som härskande.)

Marx avslöjar att denna Absoluthet är något partikulärt och upprättar istället ett nytt potentiellt Absolut subjekt – proletariatet. Han avslutar sitt livsverk med att lösa upp Filosofin i framställningen (se ovan). Och därmed låter han historien vara en öppen affär.

Lukács återinstiftar som vi sett på 1920-talet det

Absoluta subjektet samtidigt som han erkänner objektiva produkter som objektifieringar ("reifikation"). Detta uttrycker en ambivalens — dels har proletariatet de facto erövrat makten i Ryssland, dels har det inte gjort det i Västeuropa där det borde ha gjort det. Lukács kan, som vi såg, bara bevara idén om ett förnuftigt subjekt till priset av en i praktiken totalitär lösning.

Hos Horkheimer och Adorno är slutligen varje illusion om ett reellt förnuftigt subjekt borta. Tvärtom visar de subjekt som gör anspråk på att vara förnuftiga (de kapitalistiska länderna, Stalins Sovjetunionen) upp ett barbariskt ansikte. Förnuftet blir snarast en kritisk insikt och ett *hopp*. Förnuftet uppges alltså inte, man söker bara begränsa dess räckvidd. De sätter m a o inte upp en positiv kritisk bas, en kontrafaktualitet.

Men omkring mitten av 1960-talet och framåt såg en ny positiv kritikbas dagens ljus: "begäret" som något reellt verkande och förtryckt skulle frigöras. Subjektet för denna frigörelse skiftade — oftast rörde det sig om de icke-normaliserade och marginaliserade. T ex studenterna, galningarna, de kriminella etc. Vi ska senare granska denna teoretiska strömning — "begärsfilosofin". Men vad uttryckte denna omorientering utöver de mera individuellt kännbara förändringarna jag var inne på ovan? Bl a tror jag en ideologisk nyorientering hos vänstern: återigen konstaterade man att marxismen bara kunde uttrycka en *begränsad* frigörelse, att den bara kunde kritisera kapitalet. Den behövde därför *breddas*. Men även *kompletteras*: ett nytt intresse för makten uttrycker ett intresse för maktutövandets icke-funktionella aspekt. Att lidande är lidande och förtryck är förtryck oberoende av i vilkets namn lidandet och förtrycket sker. Psykoanalysen blir åter aktuell. Dels genom att den i allmänhet skriver om subjektiviteten och dels genom att den öppnar upp denna i förhållande till varje samhällssystems icke-funktionella aspekt: att den tar fasta på lidandet och driftsödet i sig.

Å andra sidan kan denna icke-funktionella aspekt drivas in absurdum. Om vi t ex granskar våldet och aggressionen så borde det finnas någon skillnad i någon mening mellan det våld som utövas i fascismens namn och det våld som har som syfte att bekämpa fascismen. Om vi inte kan upp-
rätta någon form av skillnad härvidlag hamnar vi i den to-
tala nihilismens träsk.

Marxismen och psykoanalysen kan sägas vara de idéer som de som stod på barrikaderna 1968 hade i bagaget, de var ledidéer för en ny studentgeneration med ena foten i proletariatet — den högre utbildningen ledde inte längre automatiskt till höga poster inom stat och näringsliv och en ökande andel av studenterna kom från icke-akademiska hem. Men snart bredde tvivlet ut sig: vad hade man egentligen åstadkommit? Det räckte tydligen inte med att bygga upp en motkultur med arbetets, lustens och fantasins frigörelse på programmet. Det var istället begärsfilosofin som skulle komma att utveckla det ständiga upprorets strategi. Genom att leka med makten trodde man sig kunna spränga den inifrån.

3.7. Begärsfilosofi och postmodernism

”Därför gjordes det på 70-talet ett försök att rehabilitera den åsyftade politiska teorin (marxismen) med hjälp av en injektion av begär och njutning.”
(Descombes 1980: 171)

Detta citat tecknar, förvisso uttryckt på ett ironiskt sätt, en bakgrund till begärsfilosofin: den bygger på en vilja att bevara eller kanske snarare ateruppväcka den kritiska och upproriska kraft som marxismen (i dess obesudlade form) hade burit på. Och denna kraft kan blott, menar man, uppnås med en ”begärsinjektion”.

Men innan jag berättar historien om begärsfilosofin ska jag svara på frågan vad detta djur är för något. Jag avser framför allt filosoferna *Gilles Deleuze* och *Jean-Francois Lyotard*, ett par fransmän som *inte* står för "samma" position – att påstå det vore att utföra en reduktion av deras respektive program. Men deras intentioner tycks peka i samma riktning. De brukar även (tillsammans med andra, t ex Michel Foucault) försas samman under beteckningen "post-strukturalister" (se t ex Krause-Jensen 1983) eller "post-modernister" (se Lash 1983), beteckningarna är i hög grad beroende på vilken aspekt hos dem man intresserar sig för. Deleuzes och Lyotards "begärsfilosofi", "post-modernism" eller "poststrukturalism" uttrycker samma intention: med hjälp av begäret vill de riva ned den naturgivenhet som strukturalismen hade tillskrivit t ex de lingvistiska eller sociala reglerna. Begäret sätts då upp som metafor för den skaparkraft, den inre ström som kan störta dessa regler. Härigenom kommer begärsfilosofin att rikta en kritik även mot det som är förnuftets grundpelare: den diskursiva logiken och sociabiliteten. I *en* mening är därför begärsfilosofin en vidareföring av Horkheimers och Adornos projekt och i *en annan* mening är den det inte: Precis som Horkheimer och Adorno ser begärsfilosoferna det normativa och det repressiva i själva namngivandet. Men i motsats till Horkheimer/Adorno försöker de ge det som förtrycks av namngivandet ett namn för att kunna ställa kritiken utanför diskursen. Att de på detta sätt vill skymta något utanför civilisationens tvångströja måste ses mot bakgrund av maj 1968: Hur och varför uppstod det en Ny Ordning efter dessa händelser? Varför ledde inte så pass omstörtande händelser till en mer bestående förändring? Begärsfilosoferna finner orsaken i själva upprorets program och självförståelse: man ställde ett vidare Förnuft mot ett inskränkt förnuft, en djupare Sanning mot en härskande sanning (se Descombes 1980: 168 f). De menar sig demonstrera något djupare och mera

radikalt än det som är fastlåst i gamla tänkesätt. Det gamla tänkandet karakteriseras av sin tro på Förnuftet och Sanningen, Lagen, Namnet, på Väsentet bakom framträdelseformerna, på något autentiskt som förvrängs till inautencitet etc. De tycks mena att detta gamla tänkande om det uttrycks idag blir en nostalgisk sorgeakt, en längtan efter en gammal enhet som inte längre är möjlig (eller aldrig varit det). Och detta gamla enhetstänkande är därför, om det ska realiseras idag, *totalitärt*. Dvs de idag heterogena och irreducibla elementen måste stympas, terroriseras och tuktas om de ska kunna pressas in i en harmonisk, eller dialektisk, helhet. Detta enhetstänkande glömmer bort att "Förnuft och makt är en och samma sak" (Lyotard citerad i Descombes 1980: 171). Horkheimers och Adornos tes om sammanflätningen makt/giltighet utvecklas här så långt som det är möjligt – även reflexionen över förnuftet blir här till en del av makten.

Med sitt nya, ofta kallat "postmodernistiska", tänkande vill de slutgiltigt ta kål på ett totaliserande förnuftstänkande genom att *bejaka* de reella fragmenterande, relativiserande och begärsintensifierande tendenserna i dagens samhälle. Detta framstår klarast i vad som skulle kunna kallas för begärsfilosofins bibel nummer 1: "*Anti-Oedipe*" (Deleuze/Guattari 1984).

Författarnas syfte är att begripa roten till vardagslivets fascism, dvs vari ska vi söka roten till det onda som i de mellanmännsliga relationerna bär upp förtryckande strukturer? Författarna rör sig här på klassisk mark – redan på 1930-talet analyserade Wilhelm Reich (1978) fascismens förhållande till libidinösa motiv. Men Reichs analys var alltför begränsad menar Deleuze/Guattari i det att Reich bara studerade det "irrationella" som begär, han undvek därför att se det "rationella" (t ex ekonomiska och politiska strukturer) som även det något begärsstrukturerat.

De ställer vidare frågan: *Vad* är det som förtrycks?

Och hur kan en lokalisering av en sådan instans garantera en kritisk hållning och strategi? Deras kritikbas är som sagt begäret. Det är det som förtrycket ytterst sett baserar sig på och följaktligen det som ska befrias och den plats som kritiken utgår ifrån. Och eftersom begär reellt sett är något helt annorlunda än förnuftet så kommer kritiken och idéerna om befrielse att se helt annorlunda ut. Deleuze/Guattari ser begäret som det mest grundläggande i mänsklig verksamhet och detta kan *antingen* bejaka sig självt *eller* så kan det underordnas makten och de etablerade institutionerna. Det är denna senare möjlighet som tarvar en förklaring, dvs hur kan det finnas ett *begär efter förtryck*? De menar att detta framför allt uppstår i *oidipaliseringen* av begäret. Och i denna process spelar psykoanalysen en viktig roll: den är den diskurs som dels diskursivt framställer processen som ett naturligt öde, och som dels praktiskt-terapeutiskt "normaliserar" de subjekt för vilka oidipaliseringen har misslyckats. Psykoanalysen ska bland annat försöka återinstallera tron på familjen och dess favoritpatient är *neurotikern*. Denne vill ju vara normal. Det vill däremot *inte* den *psykotiske* och/eller schizoide individen. Denne värjer sig emot försöken att strukturera henne som ett centrerat ego som kan identifieras och skrivas in i en social ordning. Hon lever ut sitt begär och blir därmed oacceptabel i ett borgerligt samhälle som bara kan acceptera begäret i dess oidipaliserade form (Deleuze/Guattari 1984: 122 ff). Deras kritikbas är därför det icke-centrerade begäret, den "rena" intensiteten och kraften som kan strömma fritt över, och mellan icke-centrerade kroppar. Begäret är då fritt och icke-namn-givet. Det kan därför inte heller *representeras* (vilket ju innebär att deras bok inte kan skrivas, en paradox de emellertid är medvetna om). Dvs subjekten kan inte utse delegater som företräder dem, makten kan inte vara en opersonlig struktur, relationer kan inte ha några kvaliteter hinsides de som levs här och nu. Priset de

får betala för sin konsekvent genomförda analys blir härmed högt: det goda livet blir något *utanför* språket och begreppen, något helt inneboende (som Turkle 1978 har påpekat) i den *imaginära ordningen*. Det kan således inte reflekteras över, själva den symboliska ordningen är i sig ett tyranni, ett fastlåsande och centrerande. Den kritiska självreflexionen avrättas till slut.

Lyotard⁴³ har insett det paradoxala i detta och tycks samtidigt anse att denna radikala icke-kritik som kritiserar terrorn själv kan lämna dörren öppen för terrorn genom att det inte existerar någon moralitet i den imaginära ordningen. Han ställer sig frågan hur denna modell för befrielse ska kunna undvika att vi hamnar i ett tillstånd där allt utgår från den starkes rätt. Han ställer det i varje fall som problem även om han inte ger något svar. För Lyotard är begäret i sig ingen subversiv kraft utan snarare de uttrycksformer, bl a specifika former för diskursiva praktiker, som låter begäret strömma fritt. Och kampen står då kring dessa uttrycksformer snarare än kring befrielsen av begäret i sig. Lyotard reflekterar över detta utifrån tesen om Förnuftets och Sanningens död. Istället placerar Lyotard begäret som drivkraft för vetandet, ett vetande som utvecklas i heterogena diskurser där oenigheten dominerar. Historien har ingen början och inget slut (som i identitetsfilosofin) utan är bara en evig upprepning.

Lyotards utgångspunkt i sin kanske viktigaste bok "La condition postmoderne" (Lyotard 1982) är att den genomgripande förändringen i vetandets villkor och kritikens möjlighet beror på att vi nu lever i det "postindustriella samhället". Detta kännetecknas framför allt av att det samlade mänskliga vetandet byggs in i maskiner och databanker. Detta gäller såväl inom industrin som inom vetenskapen, och detta medför en allt djupare klyfta mellan de vetande människorna och det i datorerna inbyggda vetandet. Trots dessa i förhållande till den tradi-

tionella marxismen kätterska teser är han dock tillräckligt marxistisk för att inse att vetande i sin kapitalistiska form inte primärt är ett mål i sig, utan framför allt ett medel i kapitalförmeringens tjänst. Med denna långt ifrån orimliga tes ställer så Lyotard bokens huvudfråga: *Hur legitimeras kunskap?* Dvs vilka grunder bygger det vetande som anses giltigt på? Det är i svaret på denna fråga som han finner en definitiv bekräftelse på att vi lever i ett "postmodernt tillstånd". Och detta tillstånd efterträder per definition det "moderna". Det moderna tillståndet kännetecknas av att det legitimerar vetandet genom den stora *Berättelsen* som han finner två versioner av. Berättelserna är det som ersätter den traditionella religionen och de traditionella sedvanorna när det gäller att ange mål och mening för mänsklig verksamhet. Den ena berättelsen är *Bildningsberättelsen* – i denna hävdas det att mänsklighetens historia är bildningens historia, historiens mål och slutpunkt är människan som blir fullständigt medveten om sig själv och sin omgivning och därmed fri. Vetandet legitimeras då genom att det verkar *bildande*. Denna berättelse finns i olika versioner: bildningen sedd som historiens motor kan utvecklas inom universitet – det är den borgerliga humanismens variant – eller inom Partiet – det är marxism-leninismens variant. Den andra berättelsen under det moderna tillståndet är den *Kritiska berättelsen*. Vetande och bildning ses inte här – till skillnad från Bildningsberättelsen – som historiens drivkraft och mål. Tvärtom är vetandet bara *ett medel* för mänsklig frigörelse. Kort sagt menar den att målet inte bara är det Sanna utan framför allt det Rätta. Den blir därför till legitimeringsprincip för upproret, kritiken och vetenskapsmannens moraliska förpliktelse. Vetandet blir alltså legitimt om det tjänar de mål som det handlande subjektet, kollektivet, ställer upp.

Nu är Lyotards poäng att *båda* dessa berättelser har förlorat sin roll som legitimeringsgrunder för vetandet.

Den postindustriella teknologiska expansionen har klarlagt vetandets *egentliga* natur. Lyotard hävdar nämligen, i linje med bland andra Wittgenstein, att allt vetande i grunden består av "*språkspel*". Denna tes går ut på att allt språkbruk är regelbruk och några absoluta regler om vad som är rätt eller sant finns *inte* bortom de regler vi följer när vi talar om det rätta och det sanna. Den som har makten över språkets regler har även makten över människorna. När vetandet framstår på detta sätt så finns det två möjligheter att legitimera det: en mera teknokratisk och en mera potentiellt frigörande möjlighet. Den teknokratiska möjligheten, den som enligt Lyotard är dominerande och den vi bör motverka, består i att vetandet bedöms utifrån dess *nytta* för det överordnade systemet. Dvs ett kvantifierbart och nyttoinriktat vetande som förstärker tendensen i riktning mot att samhället mer och mer blir till ett överordnat system där individerna bara utgör punkter i ett informationsnät. Denna legitimering kallar Lyotard för "*performativ*". Den andra möjlighet som han pläderar för består istället av att vetandet legitimeras av "*paralogier*". Med det menar han att man bör ta fasta på det produktiva i vetenskapsmännens *oenigheter* och i sökandet efter paradoxer och ofullkomligheter. Genom en sådan praxis kan nyttotänkandet bekämpas, vetenskapsmännen kan genom sitt letande efter paralogier spela sina egna språkspel och därmed lämna ett bidrag till systemnedbrytande maktförskjutningar. Politiskt sett innebär detta att radikala rörelser inte framför allt ska *kritisera* makten utan snarare *leka* med den.⁴⁴ Genom att spela språket på nya sätt kan betydelserna förskjutas och makten så att säga undermineras inifrån.

Detta kan vi då se som Lyotards överföring av den estetiska postmodernismens idé på det vetenskapsteoretiska och samhällsteoretiska fältet. Och samma kritik som brukar riktas mot den postmodernistiska konsten

kan man rikta mot Lyotard: i själva anspråket på att stå över och efter modernismen när det gäller traditionsbundenhet, sanningsanspråk och kritisk reflexion bortser man ifrån att man själv upprättar en tradition med *egna* anspråk och man erkänner i praktiken att modernismen fortfarande äger giltighet. I Lyotards fall kan vi då säga att hans kritik av Berättelserna bygger på den egna berättelse han själv skriver ned. Vad jag saknar hos Lyotard, trots hans vida blick över vad som skett inom modern vetenskap, är reflexioner över hur han själv kan vara kritisk när denna möjlighet enligt honom är, om inte död, så åtminstone på utdöende. Jag skulle kunna uttrycka det som så att Lyotard tycks ha rätt i att det moderna och modernismen har förändrats men att han överdriver möjligheten av att trada ur den – genom att bedriva en *kritik* av den befinner man sig delvis kvar i den. Lyotards position blir också problematisk när han hävdar att det inte finns några regler bortom de heterogena språkspelelen, samtidigt som han vill att "rättfärdighet" ska vara ett överordnat kriterium. Hur detta ska garanteras kan han inte redogöra för. Därför bygger Lyotard in det han vill överskrida i sitt överskridande, han både berättar och kritiserar. Och häri ligger det rena affirmativa begärets omöjlighet – om det ska sättas upp som kontrafaktum. Omöjligt som något annat än en ren affirmation av en förspråklig ström av intensiteter. "Handling" reduceras därmed tendentiellt till bildmässiga symbolkänslor. Lyotard hamnar således nästan i samma lejongrop som Deleuze och Guattari. Man hamnar där för att man, menar jag, felaktigt identifierar varje form av negativt och dialektiskt tänkande med ett identifierande totalitetstänkande. Utifrån vad som kunde vara en kritik av Lukács' teori förkastar man helt möjligheten till kritisk reflexion över begreppen. Man hoppar därmed över den partiella uppgörelse med Lukács som den kritiska teorin utgör: denna betvivlar att man kan ta totalitetens ståndpunkt:

dvs skåda det Absoluta och Sanna, men bevararar en idé om Sanning som är immanent i den kritiska reflexionen. Lyotard kliver därför ett steg för långt när han utifrån en berättigad skepsis inför helhetstänkandet kapitulerar inför, och bejakar, den reella fragmentering som äger rum idag på vetandets område: "Svaret är: upp till kamp mot helheten, låt oss hänvisa till det icke framställningsbara, låt oss aktivera differenserna, låt oss rädda namnets ära" (Lyotard 1983: 70). Vad Lyotard och andra postmodernister gör är att inte längre sörja helhetens och kritikens kris, utan istället glatt bejaka det fragmenterade och affirmativa. De grundar ofta denna värdering på antagandet att den mänskliga praktikens symboliska sfär blir allt tommare – symbolerna blir helt självrefererande och distinktionerna mellan olika begrepp tenderar att smälta bort.⁴⁵ Om detta är riktigt måste motstrategier mobilisera det imaginäras energier – så som redan har skett i postmodernistisk konst, film och litteratur. Det som tidigare var exkluderat från de dominerande diskurserna (sexualitet, död, galenskap) återkommer i denna mobilisering. Jag antar att de skulle mena att detta även sker i många moderna subkulturer när *stilen* blir den kanske viktigaste aspekten av subkulturernas identitet. Men de hamnar som sagt fel när de släpper den kritiska ambitionen till förmån för den totala affirmationen. Detta beror i grund och botten på en polarisering mellan förnuft och begär, en polaritet som inte är naturgiven, utan något som uppträder i avancerade kapitalistiska samhällen. De ser klart en reell avförtrollning – "(de postmoderna) vet att legitimeringen (av sitt vetande) inte kan komma från något annat än deras språkliga praxis och deras kommunikativa interaktion" (Lyotard 1982: 80) – men vill inte kritisera eventuella patologiska effekter av denna.

Men om nu begärsfilosofin är så pass kritiserbar, varför då ge sig på att försöka presentera dess centrala idéer? Vi

kan ställa frågan om den i varje fall inte är giltig som en illustration av samhälleliga och reella skeenden. Det menar jag att den är — på det teoretiska planet brottas man med samma problem som identitetsarbetarna. Om den inte ens hade varit en illustration borde den ju ha varit totalt ointressant. I någon mening representerar begärsfilosofins kritik av reflexionen, förnuftet, den kritiska distansen etc ett reellt skeende (jfr Jameson 1984: 87). Och då blir frågan vad detta innebär för en kritisk teori idag. Låt mig först skissera några påfallande *likheter* mellan kritisk teori och begärsfilosofi. Båda orienterar sig bort från synen på produktivkrafterna som en avgörande determinant för den historiska utvecklingen. Och de ser ändamålsrationaliteten i sig som civilisationsparadigm och därför är man civilisationskritiker. Vidare ser de båda det identiska jaget som något repressivt. Men den kritiska teorin ser även andra former av förtryck: jagupplösning leder inte automatiskt till befrielse om det istället inrättas yttre styrningsinstanser typ stat och kulturindustri. En ytterligare likhet är att de ser normativiteten som något som är nedskrivet i själva namngivandet. Men den stora *skillnaden* ligger i att när begärsfilosofin kritiserar förnuftet så sker detta utifrån upprättandet av en ny instans: begäret ses som liggande *före och under* språket. Den kritiska teorin kritiserar detta som varande ett nytt idealistiskt ursprungstänkande: en ny tanke sätts upp som den första — vilket ju var det som begärsfilosofin kritiserade det gamla, ”moderna” tänkandet för! Vi skulle med Lacan kunna kritisera begärsfilosofin för att blott syssla med ”myter”: om det som ligger före språk och subjektstillblivelse kan vi blott berätta myter om. Men begäret kan ändå sägas rymma en ”transhistorisk” dimension, eller uttrycka denna (se ovan). Men detta säger inte så mycket om varför begärsfilosofin växte fram. Sociologiskt skulle vi kunna förklara det med vad Habermas (1981) kallar för ”koloniseringen av livsvärlden”: i vardagsverkligheten börjar sys-

temet att reglera vissa verksamheter så att dessa verksamheter bygger på innehav av makt och pengar. Verksamheterna är m a o inte självreglerande, de bygger inte på den förståelse som aktörerna kan utveckla i dem. De får istället sin mening genom pengar och makt. Dels leder detta till reifikation av mänskliga relationer och dels bygger koloniseringen även på en yttre kolonisering: nya delar av naturen och nya länder dras in i systemsammanhanget. Om då inte den spontana protesten, det civila samhällets självförsvar bygger på en diskursivt artikulerad meningsyttring — vilket p g a koloniseringen är svårare att åstadkomma — så mobiliseras icke-diskursiva drivkrafter. T ex begäret. Vi skulle också kunna använda oss av Agnes Hellers (1978) tes om s k radikala behov: kapitalismen måste för att kunna realisera sitt mervärde ständigt artikulera nya mänskliga behov. Och i själva den kvantitativa växten av dessa sker även något kvalitativt: den samlade effekten blir att ytterligare nya behov växer fram. Behovsväxten framstår därför som en andra natur, det blir naturligt att behöva mer och mer. Och kraften för det behov som inte är ett specifikt behov, dvs som inte strävar efter namngivna ting, är begäret.

I följande meningar kan vi då säga att förnuftet "ersätts" av begäret:

a) som motivationsbas för mänskligt handlande. Dvs den begärande sidan i mänsklig subjektivitet gör handlandet mera begripligt än om vi utgår ifrån någon form av förnuftsfilosofi. T ex att givet den och den platsen i en given samhällelig struktur är subjektet predestinerat att handla på ett givet sätt. Även en strukturalist som Louis Althusser (1973) är beredd att medge detta när han säger att subjektiviteten uppstår inom ideologin. Och denna ideologi är ett gestaltande av människors imaginära förhållande till reella villkor.

b) som bas för kritiken, som kontrafaktum.

Att närmare undersöka punkt a) är ett stort projekt som måste utföras inom en positiv teori med empiriska hjälpmedel. Jag är framför allt intresserad av punkt b) och det stora problemet är då: *hur kan begäret läggas till grund för kritik?* Frågan är befogad eftersom *själva det kritiska projektet är invändigt relaterat till förnuftet*. Om vi därför vill använda oss av begäret måste vi med andra ord göra det inom en rationalistisk tradition.

Jag menar att begäret bara kan begripas inom en tradition som inte förnekar rationalismen (dvs själva idén om traditionsbundenhet, kritisk reflexion m m) och vi kan då klara oss undan de begärsfilosofiska fallgroparna. Men å andra sidan: vi kan inte längre förneka begäret, det vore att falla tillbaka till de gamla totalitära fallgroparna och reducera kritiken till elitens och de intellektuellas angelägenhet. Och det vore som sagt att förneka civilisationens skuggsida.

Nu ska jag ta upp några andra exempel på nya kritiska strategier för att vi ska kunna se att det som begärsfilosofin säger har en vidare klangbotten än en blott fransk filosofisk problematik.

3.8. Andra nya kritiska strategier

Ett intressant exempel på kritiska reflexioner över kritikens möjlighet erbjuder Peter Sloterdijks bok "Kritik der zynischen Vernunft" (se Sloterdijk 1984 och Olsson 1984). Även han sätter upp en förmåga som han hävdar vara mer grundläggande än den förnuftiga kritiken – och därmed mera immun inför det som skapat vad jag ovan kallade för "kritikens kris". Denna förmåga är *kynismen* och *satiren*:

"... den moderna ideologikritiken har – så lyder min tes – på ett ödesdigert sätt lösgjort sig från den satiriska

kunskapens mäktiga skrattraditioner, som filosofiskt har sina rötter i den antika kynismen. . . den har lagt av sitt liv som satir för att som 'teori' erövra sig en plats i böckerna." (Sloterdijk 1984: 14)

Han förklarar ideologikritikens bankrutt med att den har tagit sig själv på för stort allvar. Och detta har berett vägen för *cynikern* som masstyp – den som t o m betvivlar kritikens möjlighet med en axelryckning. I den moderna världen blir det cyniska tvivlet ett villkor för överlevandet. Men varför har då ideologikritiken, upplysningens arv gått i graven? Varför har den glömt bort sin bundenhet till den klassiska ironiska, kyniska traditionen?

Sloterdijk söker svaret i upplysningens strategiska situation: denna hade att besegra den feodala övermakten, de gamla traditionerna och fördomarna. I detta kom den att använda sig av *det rationella argumentet* i en *kamp*. Men upplysningen stötte på svårigheter: motståndaren ville inte prata, erkände inte de premisser som upplysningen ställde upp eller slog helt enkelt dövörat till. Upplysningens fråga blev då "varför?" Och man sökte svaret i fenomen som "villfarelse" och "ond vilja", kort sagt i "*falskt medvetande*". Därför blev det till en uppgift för upplysningens arvtagare – ideologikritikerna – att förklara detta. Hos alla de klassiska ideologikritikerna – Marx, Nietzsche och Freud – finns *ett tvivel* inför medvetandet, och genom en analys av mekanismerna som genererar dess falska variant vill man uppnå betingelserna för en insikt i dess sanna variant.⁴⁶ Men vad som händer här, menar Sloterdijk, är att ideologikritiken skär loss sig från den satiriska traditionen, upplysningen sker inte i en satirisk handling utan skisseras vid skrivbordet. Ideologikritiken blir därför kylig och objektifierande. Och p g a brottet med kynismen öppnas vägen för cynismen, genom att analysera ideologins och det falska medvetandets mekanismer så ser man att det är ganska mycket som talar för att man "stannar kvar" i ideologins nät: "I den marxistiske systemkriti-

kerns blick glittrar en ironi som på förhand är dömd att bli till cynism. Ty han tillstår att ideologierna, som sedda utifrån är falskt medvetande, sedda inifrån ovillkorligen är det rätta.” (Sloterdijk 1984: 17)

Denna kritik av den klassiska ideologikritiken kan mycket väl gå hand i hand med en kritik som inser sin bundenhet till begäret – en kritik som inte uppfattar sig som stående i motsats till förnuftet. En sådan kritik har bl a att ta hänsyn till den metaforik och symbolproduktion som ständigt äger rum i handlingar och texter.

Jag ska nu ta upp ett fall som vi kan se som ytterligare ett exempel på förskjutningen i den kritiska strategin. Denna gång en svensk: *Mats Friberg*.

Friberg (1984a, b) vill även han, liksom t ex Lyotard, förstå kritikens förändrade villkor utifrån övergången från det moderna till det ”postmoderna” samhället. Detta senare samhälle påstås kännetecknas bl a av att ett tvivel på den politiska representationen breder ut sig. Ur detta tvivel uppstår ett behov av att ta saken i egna händer på lokal nivå och utarbeta alternativ till den globala ordning som bl a gör den totala kollapsen högst tänkbar. Hos subjekten, menar Friberg, står basen för kritik av det gamla, och utvecklande av det nya, att finna i intresset för ”livet som sådant” (Friberg 1984a: 20), i att människorna börjar söka sin identitet i ”inre förhållanden” och inte i de yttre sociala och framför allt samhällseliga attributen. Friberg lokaliserar dessa skillnader i olika ”livsstilar” som han menar ligger före den samhällseliga strukturen, dvs de är inte orsakade av den: De som står för det gamla är ”arbetshästarna” – de som lever för att arbeta – och ”försörjarna” – de som arbetar för att leva. Det nya bärs framför allt upp av ”levnadskonstnärerna” som inte har lika starka och rigida egon som de förra, utan istället är öppna och erfar brister, inriktar sig på de *sociala* relationernas kvaliteter och sig själva. Om vi ser detta i ljuset av ”identitetsarbete” (se ovan) så skulle vi

kunna se det som att levnadskonstnärsalternativet verkar sprida sig. Att man, dvs senkapitalismens subjekt, i mån av objektiva möjligheter, söker platser som känns "sanna" och "riktiga". Och jag kan också hålla med Friberg om att kritiska strategier — teoretiska och praktiska — måste sätta upp kampen mot "rigida egon" på programmet. Men denna får inte ske på vilka villkor som helst, någon form av stabil bas — dvs ett icke fragmenterat själv — måste finnas i en sådan kamp. Det mest tvivelaktiga i Fribergs projekt ligger emellertid i betonandet av att kampen måste gälla "livet som sådant". Det ligger en fara i detta: att kampen blir en kamp för det blotta överlevandet och att *frihetsdimensionen*, precis det som Habermas (1981) kallar för det moderna projektet, går förlorad. Feher/Heller (1984) ser just detta som den stora förändringen i de sociala rörelserna under de senaste tjugo åren: i miljö- och fredsrörelsen inriktas frågorna framför allt på det blotta överlevandet och den rent fysiska existensen. "Frigörelse" som ett högsta värde minskar samtidigt i betydelse sett i relation till 60-talet. Ja, man kan t o m tänka sig att trappa ned på frigörelsekravet om detta gagnar det rena överlevandet. Vi kan här se en likhet med begärsfilosofin i att man gör avkall på att kunna ingripa i och påverka en rationaliserande samhällsutveckling. På grund av att det rationella, förnuftet, enbart ses som terror och genom att det inte kan upprättas några förbindelselänkar mellan detta och begäret, så uppger man denna möjlighet och hyllar det som man kan upprätta en omedelbar kontroll över, eller det som man i njutningens namn kan låta sig kontrolleras av. Förenklat skulle vi kunna sätta upp följande tablå som illustration över nyckelorden i de "gamla" respektive de "nya" kritiska strategierna:

*Det "gamla"**Det "nya"*

Förnuft	Begär
Universell	Partikulär
Medelbar	Omedelbar
Allvar	Ironi, skratt
Objektivitet	Subjektivitet
Saklighet	Sinnlighet
Förnuftets röst	Hovnarren, gycklaren
Kritik	Språkspel
Kritik	Affirmation
Frihet	Liv
Revolution	"Maktens implosion" (sammanbrott)

Vad denna förskjutning uttrycker har jag redan försökt reda ut. Emellertid bör ytterligare en bakgrundsfaktor nämnas. Och det gäller då vad vi kan kalla för integrationen av motståndet. Dvs på 60-talet trodde de vänsterintellektuella fortfarande, och många tror det än idag, att det var möjligt att bedriva systemkritik genom att öppet deklarerat motståndet och bilda motståndsgupper. Senkapitalismen har emellertid utvecklat nya integrationsmekanismer: motståndet har i många fall blivit en del av det som det tror sig göra motstånd emot. Dvs att de kulturella sammanhang som bärs upp av de i motkulturer verksamma subjekten blir till moment i det överordnade systemet. T ex att erfarenheter av, och delaktighet i, en vänsterkultur blir till nytta i olika subsystem som fungerar funktionellt i det överordnade systemet. Detta kan ske om en samhällsvetare i ett utredningsarbete utnyttjar de sociala nätverk och de kommunikativa praktiker han införlivat i en motkultur.

Därmed *inte* sagt att motstånd är lönlöst, det blir tvärtom en ständig angelägenhet att värja sig, t ex för att undgå att huvudet sprängs av alla budskap, meningar,

slogans, möjligheter etc. En grafiti uttrycker detta avvärjande mycket väl: "Don't fuck my mind!" Men det är säkert inte längre fuktbart att sätta upp detta motstånd som ett artikulerat program.

Uppenbarligen är det idag svårt att finna en ren, obesmittad och autentisk motkultur. Om man noterar hur det instrumentella förnuftet och kapitalet ständigt subsumerar allt fler områden av mänskligt liv, när t o m de sexuella behoven och omedvetna motiv blir till källor för värdet förmering, då kan det vara svårt att finna något icke-subsumerbart. I den under 70-talet revitaliserade marxismen gjordes det dock försök att lokalisera instanser som uttryckte motstånd. Hos Alfred Kroveza (1976) sätts hoppet till en "sinnlighet" som har mycket av renhetsstatus, den utgör något som ännu inte är helt subsumerat. Hos Oskar Negt och Alexander Kluge (1974) flyttas hoppet till de "proletära livssammanhangen", som både är producerade av kapitalismen och bär med sig förkapitalistiska element. Senast har vi i kölvattnet av "Birminghamskolans"⁴⁷ popularitet sett hur hoppet om att finna en icke helt subsumerad instans som uttrycker motstånd, har lett till en fascination inför diverse subkulturer. Sett i ljuset av detta – att det rena och obesmittade blir allt svårare att finna – ter det sig inte längre konstigt om marxister blir begärsfilosofer och "begäret" blir till det rena och autentiska. Jag menar dock att detta är en återvändsgränd. I likhet med Lars-Henrik Schmidt (1978) skulle vi kunna kalla denna tendens för en "inringningsteori" – dvs att man tänker sig något rent och naturligt som man måste skydda från kapitalets subsumtion och attacker och istället plädera för en "medproduktionsteori", dvs en teori som ser motståndet och kritikbasen som något som produceras i, och samtidigt med, makten och det subsumerande subjektet. En sådan teori undgår på det filosofiska planet uppställandet av en första princip. Politiskt sett kan detta innebära en anarko-reformistisk position.

Det vill säga, dels tar vi som ansvariga, förnuftiga och potentiellt myndiga medborgare del i reformeringar i ett rationellt samtal. Men dels måste galenskapen, vildheten och begäret hitta sina egna uttrycksformer för att denna sida inte ska slukas och förträngas. Denna sida är inte "ren" eller "autentisk" – den är ju producerad som något särskilt i civilisationen – men den är annorlunda och komplementär i förhållande till den sida av oss som aktiveras i reformeringen, den erkänner varken "ansvar" eller "sunt förnuft" utan följer sitt egensinne. (Se vidare kapitel 5.) På det vetenskapliga planet torde detta innebära att även *formerna* för kritik beaktas, att även den vilda sidan tillåts träda fram i diskursen. Det gör den alltid, men det gäller att vara medveten om det för att uppnå fruktbara resultat.

Nu är det emellertid ofrånkomligt att kort behandla en annan kritisk strategi, en som placerar sig som begärsfilosofins absoluta motpol i dagens kritiska teori. Nämligen Habermas' teori om den "kommunikativa handlingen". Och frågan blir här om han inte representerar en överrationalistisk teori, en teori som inte erkänner begärets och vildhetens fulla räckvidd och radikalitet.

3.9. Begär och kommunikation

Habermas är med sitt magnum opus (Habermas 1981) högaktuell i detta sammanhang. Han menar sig nämligen ha löst de svårigheter som den klassiska kritiska teorin råkade in i. Men som vi har sett var dessa svårigheter, eller "aporier" som Habermas med efterföljare föredrar att kalla dem, något som han själv bidrog till att konstruera (se ovan). Och, menar jag, den kritik som Habermas riktar mot psykoanalysen är närmast en kritik av den psykoanalys som han själv formulerade i sina tidigare

arbeten. Om vi nu tittar närmare på, och kritiskt granskar, Habermas' hållning gentemot psykoanalysen, så kan vi också ta ställning till om hans teori är öppen inför begäret, om det eventuellt sker en reduktion av dess egenskaper, så som jag har framställt det, eller om det sker ett förnekande av dess betydelse.⁴⁸

Habermas' avsikter med sitt projekt att utveckla en teori om det kommunikativa handlandet är minst sagt ambitiösa. I förhållande till den klassiska kritiska teorin betonar han vikten av att finna en normativ grundval för kritiken. Och denna grundval vill han utveckla genom ett tillägnande av samhällsvetenskapliga och filosofiska teorier, framför allt sådana som bryter med en subjekt/objekt-baserad medvetandefilosofi (t ex den analytiska språkfilosofin och utvecklingspsykologin). Andra teorier vill han omformulera inom ramarna för en icke-medvetandefilosofisk kommunikationsteori. Utifrån detta menar han också att det är möjligt att utveckla en evolutionsteori, att se historien som en läroprocess där framsteg de facto gjorts och görs.

Men på vilket sätt läser då Habermas psykoanalysen, hur placerar han begäret? Den första tveksamheten in-finner sig när han ser alla vetenskapliga texter *som uttryck för samma kognitiva rationalitet*. Detta innebär att Freud läses på samma sätt som t ex Durkheim och Parsons. Men, som Laplanche/Pontalis (1980) har demonstrerat, kräver Freudläsningen *en särskild hermeneutik* – Freuds begrepp skiftar ju ofta i betydelse när han reviderar psykoanalysen på grund av nya kliniska och teoretiska erfarenheter. En man som var medveten om detta var Adorno – se hans uppsats ”Sociologi och psykologi” (Adorno 1967–68), där han påpekar att dessa två discipliners respektive irreduktibilitet ytterst bottnar i en motsägelsefull verklighet där postulerandet av en identitet mellan dem vore att utropa en försoning i ett samhälle fyllt av oförsonliga nivåer och tendenser.

För det andra, och det hänger ihop med att Habermas som sagt läser psykoanalysen som vilken annan humanvetenskap som helst, fyller han psykoanalysen med icke-psykoanalytiska *filosofiska* begrepp. Ett exempel:

”Istället för en driftsteori som föreställer sig förhållandet mellan Jag och inre natur i medvetandefilosofiska grundbegrepp utifrån en modell över förhållandet mellan subjekt och objekt, träder istället en socialisationsteori som förbinder Freud med Mead och låter intersubjektivitetens struktur komma till sin rätt samt ersätter hypoteser om driftsöden med antaganden om interaktionsförlopp och identitetsbildning.” (Habermas 1981, band 2: 570 f)

För det första är ”inre natur” ett filosofiskt begrepp som inte säger något om psykoanalysens objekt utifrån dess egna premisser. Och dessa premisser är nödvändiga att acceptera om man vill förstå poängen med psykoanalysen — här ligger för övrigt psykoanalysens styrka och svaghet. Orsaken till att Habermas lägger filosofiska begrepp i psykoanalysens mun står antagligen att finna i att han tidigare, framför allt i ”Erkenntnis und Interesse” (Habermas 1969), utarbetat en förståelse av psykoanalysen utifrån den klassiska borgerliga filosofin. Och det är i denna filosofi den subjekt/objekt-baserade medvetandefilosofin bor. Det som Habermas kritiserar hos Freud är med andra ord en kritik av Habermas årgång 1968 (då han skrev ”Erkenntnis und Interesse”). Detta gör att Habermas inte begriper psykoanalysen som ett brott med medvetandefilosofin i 1900-talets början. Istället nämner han ”den analytiska språkfilosofin och den psykologiska relationsteorin” (Habermas 1981, band 2: 11) som de största angreppen mot medvetandefilosofin. I högsta grad märkligt om man betänker att den psykoanalytiska teorin instiftar det omedvetna som sitt objekt, ett objekt som dessutom knappast kan begripas i subjekt/objekt-termer, det omedvetna konstrueras som något som ligger *före* subjekt/objektrelationer. Det paradig-

skifte som Habermas pläderar för kan således sägas ha ägt rum redan hos Freud. Den jagutveckling som beskrivs hos Freud sker ju genom ett spel med identifikationer, vilket sker i empiriska personrelationer och inte i en filosofisk subjekt/objekt-dialektik.

Denna Freudläsning, som man kan ställa sig tveksam inför, kan antas ligga till grund för den stora faran med Habermas' teori: ". . . att han s a s rationaliserar rationalitetens utveckling — precis som om denna skedde rationellt!" (Reitan 1983: 101) Det vill säga: *Går det verkligen att förklara rationaliteten utifrån dess egna premisser?* Spelar inte civilisationens "skuggsida" en stor roll i dess utveckling? Det förefaller högst troligt och det är ju en av psykoanalysens stora poänger. Och denna skuggsida kan inte fångas in i den gällande rationalitetens giltighet. Vad som behövs är en förmåga att även avläsa skuggsidan, det onda, hatet, våldet etc, som något konstitutivt för en given samhällelig ordning. Och begäret är inte "rationellt" i sig, bara dess *effekter* kan vara rationella. Vidare är, som Horkheimer och Adorno i linje med Freud insåg, det kommunikativa betvingandet av begäret en kränkning i sig. Benämmandet lämnar alltid något utanför, att förneka detta är att förtrycka objektens mångfaldighet.

Detta var hårda ord, men trots det är Habermas' teori ett lovvärt projekt: han försöker ju framför allt visa *att förnuftet inte behöver vara terroristiskt* (och hans vida rationalitetskonception gör att hans förnuftside blir långt mindre terroristisk än den klassiska rationalismens). Det är egentligen också bara på denna punkt jag vill distansera mig från Habermas: att han förnekar begärets realitet genom att sortera in det som blir kvar av Freud under samma logos som t ex Mead och Parsons. Att diskursens möjligheter därmed överskattas. Men diskursens möjlighet att medverka till upprättandet av en kommunikativ rationalitet och därmed ett demokratiskt

samhälle *bör inte heller underskattas*. Tvärtom har Habermas levererat en mängd viktiga påpekanden i detta sammanhang, och den som tycker sig skymta honom mellan raderna i det följande ser knappast fel.

En annan som gör något liknande är *Jean Cohen* (Cohen 1982). Hon försöker omformulera Marx' teori om klasser och civilt samhälle på ett sådant sätt att tvivlet på förnuftet inte behöver dyka upp, dvs implicit vill hon göra begärsfilosofin överflödig. Hon pläderar för att social förändring inte ska koncipieras i klasstermer, där en klass "rationella" handlande leder till en social förändring. Istället vill hon se förändringarna utifrån utvecklingen av sociala institutioner i det civila samhället där grupper kan handla på vissa sätt. På så sätt förankrar hon förnuftet i dessa institutioner och inte i någon klass, det var ju på grund av att man tidigare gjorde det som man började tvivla på förnuftet. Emellertid synes mig Cohens teori så pass eklektisk och svävande att jag betvivlar dess roll som något som förlöser oss från tvivlet på förnuftet. Och dessutom är den lika ren från civilisationens skuggsidor som Habermas' teori.

3.10. Begär, instrumentellt och kommunikativt förnuft

Upplysningen, betraktad som den kapitalistiska och borgarligen revolutionens självförståelse och legitimering, utropar stolt att mänskligheten har nått historiens höjdpunkt, och att nu kan friheten, jämlikheten och broderskapet förverkligas. Bakom dessa rop ligger en stark förtröstan på förnuftet: förnuftet är en aktiv historisk princip och varje individ kan genom sitt samhällsansvar väga rationella argument mot varandra och till slut ska det som ligger i allas gemensamma intresse segra. Den sam-

hällleliga princip som ska bära upp förnuftet är det kapitalistiska bytessammanhanget: varor säljs och köps till sitt rätta pris, och detta ska bana vägen för att alla individer får samma möjligheter — det är inte det individuella godtycket som ska styra utan en princip som verkar bakom individernas ryggar. Men detta visade sig ju vara en tom utopi eftersom den förnekade den reella underordning i produktionen som var bytets förutsättning. Upplysningens stolthet bleknar därför efterhand och i stället för ett objektivt förnuft med en subjektiv klangbotten träder därför andra legitimeringsprinciper och styrfaktorer in: människans myndiggörande skjuts på framtiden och kapitalismens förnuftighet söks i stället i dess "rationella" organiseringsprinciper och dess effektiva produktionsapparat. Dess förnuft "krymper" m a o ihop till ett instrumentellt sådant: målen glöms bort och medlen blir nya mål. Ett viktigt led i instrumentaliseringen av förnuftet är *subsumtionen*: i produktionen underordnas lönearbetarna maskineriet, under fritiden kan fler och fler mänskliga behov, t o m behovet av identitet, skenbart tillfredsställas av produkterna på marknaden. Samtidigt utvecklas den moderna interventionistiska staten: både som ett resultat av totalkapitalets behov av reproduktion av produktionsfaktorerna, och arbetarklassens kamp för bättre levnadsvillkor, utvecklas en rad inrättningar som både skyddar och styr individerna. Samhälleliga problem definieras i och bearbetas av nya offentliga organ. Det civila samhälle som både utgjorde en förutsättning för den moderna kapitalismens framväxt, och var en utopi för hur de myndiggjorda medborgarna kunde reglera sina liv, krymper. Det som i stället finns för senkapitalismens individer är ett vardagsliv genomsyrat av marknadens mekanismer, delvis begränsade av och kompletterade med statliga institutioner, individerna kan därför välja att antingen delta i sam-

hällslivet via etablerade organisationer, ge sig ut på marknadens äventyr eller göra den privata sfären till det dominerande. I detta tror jag att två tendenser polariseras: å ena sidan växer systemet, det nät av åtgärder och mekanismer som är giltiga för alla systemaktörer — ett instrumentaliserat förnuft växer när den enda legitimeringsprincipen för ingripande i systemets utveckling blir om ingripandet är nyttigt för systemet eller ej, och ingripandets moraliska aspekter träder i bakgrunden — å andra sidan växer trycket på vardagslivet att ge den mening och orientering som krävs för att subjekten ska kunna handla. Det sker i så fall en förskjutning från dens stora scenen — den samhälleliga arenan — till den lilla — vardagslivet, där alltmer i takt med traditionens erosion och ett ökande utbud från kultur- och identitetsindustri tycks möjligt. Man kan hela tiden föreställa sig något annat än det som för tillfället är. Vi kan kalla det för att "fiktiviteten" ökar. De media- och industristrukturerade föreställningarna smälter ihop med och spelar på de förstrukturerade föreställningar som subjekten är producerade genom i socialisationen. Och dessa föreställningar är inte utan vidare diskursivt medelbara eftersom de oftast är av imaginär natur. M a o är det den ordlösa drivkraften som mobiliseras — begäret. Begäret är alltid en drivkraft för själva subjektiviteten. Men om det inte kan omsättas och formuleras i konkreta önsningar så förblir det ordlöst, fantastiskt. Det är då, om det förnuftigt övervägda handlandet inte har någon större betydelse, som begäret framstår som motpol till förnuftet. Om reformeringen, kampen, samtalet mm tycks fruktlöst eller föga lockande så sker det en flykt till det som tycks säkert, till det man i alla fall bär med sig och detta, begäret, kan då bara organiseras i de kanaler som är institutionaliserade. Det vill säga i privatlivet, i konsumtionen, i leken, i utflykten etc. Med andra ord: det sker en infantilisering av begäret — det erkänns inte som den subjektiva drivkraft det är utan som en säkerhets-

ventil, som galenskap, barnslighet etc.

Givetvis existerar det alltid en motsättning mellan förnuft och begär — förnuft består ju i att handlande diskuteras, argument ställs för och emot varandra och klarhet bringas i subjektens bevekelsegrunder. Men förnuftet innebär då alltid en kränkning, dess medium är ju diskursen och redan benämmandet är en kränkning — när något sätts på begrepp lämnas någonting utanför. Dvs förnuftets betingelser är i sig inte förnuftiga. Vi måste alltså å ena sidan erkänna att den alienation som ligger i subjektiviteten, att vara i den symboliska ordningen, aldrig går att upphäva. Att en viss motsättning mellan begär och förnuft alltid är given. Men å andra sidan är begäret till sin natur fantastiskt och o-realistiskt, det som begärs går ej att nå. Begäret kan därför inte absolutifieras som måttstock för det goda livet i det att livet då bara blir en animalisk tillvaro. Men motsättningen mellan begär och förnuft kan se ut på olika sätt. I det senkapitalistiska samhället är det ju det instrumentaliserade förnuftet som låter begäret träda fram endast i infantiliserade former. Som vi har sett menade Horkheimer och Adorno att det instrumentaliserade förnuftet blivit så pass dominerande att det icke-identiska bara existerade i form av ren negativitet. Men i och med att jag tillbakavisat detta påstående — när jag hävdade att självreflexionen inte är död, men tagit sig nya historiska uttrycksformer — så medger jag att deras plattform för kritiken bör finnas som något mer och reellare än det blotta tomma tillbakavisandet. Det var därför jag var inne på Habermas' modernisering av deras teori. Han menar ju att det alltid finns ett vidare förnuft än det instrumentella. Detta kommunikativa förnuft är något som alltid måste existera för att en förståelse ska vara möjlig. Om detta förnuft inte funnes så skulle förståelsen och det symboliskt förmedlade handlandet inte vara möjligt. Och visst måste jag medge att Habermas

har en poäng här: för att reformering, kamp och samtal ska nytta någonting till måste vi anta att detta förnuft ska kunna göras till princip för det samhälleliga livet. Om det inte vore så att kritiken och anspråket på att säga någonting som är giltigt för något mer än ett partikulärt och individuellt tillstånd, ja då är allt sagt och postmodernisterna (t ex Lyotard och Baudrillard) skulle ha rätt i att det symboliska blivit helt självrefererande och tömt på mening. Men det skulle vi per definition inte kunna veta, i varje fall inte "veta" i traditionell mening. Kvar för postmodernisterna att förlita sig på i ett system helt styrt utifrån sina egna krav på nytta står bara det som individen kan vara säker på: begärets lustimperativ. Och redan genom att skriva detta har jag kritiserat detta för att vara hela historien.

Men vad betyder då detta för kritisk teori idag? Jag har försökt att visa att det inte är lätt att vara kritisk idag. Vad vi kan lära oss av Horkheimer/Adorno är att kritiken alltid löper risken att bli affirmativ, att den blir ett led i systemproduktionen. Men den måste inte vara det. Vi kan ta för givet att en annan förståelse än det rent förtingligade språkets pseudoförståelse är möjlig – att det "kommunikativa förnuftets" potentialer inte är uttömda. Dock kvarstår en viktig lärdom från den klassiska kritiska teorin: allt låter sig inte sägas och göras i teorin; genom att reflektera över sig själv kan den bevara respekten för det som ju aldrig kan vara, blott provisoriskt representeras i teorin: objekten. Vad vi kan lära oss av Negt/Kluge är att dessa objekt alltid bevarar ett "egensinne" som aldrig kan förutsägas. Men, menar jag delvis med Habermas, vi kan försöka lyfta upp detta egensinne i diskursen för att undvika dess patologiska effekter och eventuellt medverka till att vi på något sätt kan styra det och våra liv. Men det är ett självbedrägeri att tro att diskursen är det hela och att den är ett neutralt medium. Dess kränkande effekter kan vi bli medvetna om genom

att gå utanför den, i t ex identitetsarbetets vilda uttrycksformer. Genom dessa ställs det som sägs i diskursen i ett nytt ljus. Det vi då kan göra i diskursen är att försöka avgöra om vildheten i identitetsarbetet är civiliserad och rättfärdig. Detta manar alltså till försiktighet åt två håll: den inneboende helhetssträvan i diskursen, det tendentiella anspråket på att utsagorna blir alltmer allmängiltiga, måste man vara försiktig med för att inte skapa en övertro på att helheten hux flux kan förändras genom att systemets centrala kärna sprängs. Åt andra hållet gäller det att det begär som levs ut i det icke-diskursiva inte blir alltför partikulärt och därmed sociabilitetsdestruerande. Det är en svår väg, men som förhoppningsvis har framgått den enda möjliga idag.

Jag ska nu behandla detta problem i relation till sociologin: hur kan denna disciplin vara värdefull för den kritiska teorin, på vilket sätt kan dess vetande sägas rymma en giltighetsaspekt, och hur kan den fås att besinna sig?

4. Sociologism och besinnande

Nyneitzscheaner (begärsfilosofer och postmodernister) ser i vetandet bara ett uttryck för en vilja till makt, vetandet säger aldrig något om en ren verklighet, det uttrycker bara en vilja. Horkheimer/Adorno instämmer i stort, men bara när det gäller det moderna samhället, där t o m språket blir förtingligat och helt uppslukat av systemnyttan. Och Habermas gör ett försök att rekonstruera den giltighetsdimension som finns i samhällsvetenskapen. Detta är grovt sett de tre positionerna inom den kritiska teorin när det gäller att ta ställning till vetenskapen: är det möjligt att se något giltigt i denna, ger den kunskap om realiteten, eller är den bara ett uttryck för makten? I det följande intar jag själv en position som ligger närmast Habermas, men min väg för att antyda en rekonstruktion är annorlunda. Det vetande jag behandlar är sociologin, den diskurs som har ambitioner homologa med den kritiska teorin: att verka upplysande och studera de sociala bestämningarna. En viktig skillnad existerar

dock: medan den klassiska kritiska teorin främst vill vara negativ och kritisk, så bygger sociologin på positiva utsagor om den empiriska verkligheten. Mitt överordnade problem i detta kapitel är därför att säga något om det sätt på vilket kritisk teori och sociologi konvergerar. Detta för att kunna modernisera den kritiska teorin så att den kan reflektera det positiva vetande som genereras av framför allt sociologin. Dessa tankar kan då förhoppningsvis vara ömsesidigt befruktande: den kritiska teorin befrias från den rena negativiteten och sociologin kan förmås att besinna sig, och därmed kan dess maktaspekt minskas till förmån för dess giltighetsaspekt.

För att göra detta ska jag först närma mig sociologin genom att betrakta dess historiska uppkomst och konstitutionen av dess objekt. Sedan ska jag granska dess självförståelse och utopi, och jag ska argumentera för förnuftigheten i den. Därefter ska jag diskutera denna förnuftighets begränsningar och hinder för den. Och därmed når jag fram till problemet hur en besinnande sociologi kan koncipieras. Längs denna väg bygger jag upp olika hypoteser kring ontologismen och blockeringar, kring ideologi och vetenskap, samt hur psykoanalysen spelar med i sökandet efter en besinningsmodell.

4.1. Den historiska konstruktionen av sociologin

Det moderna samhälle där de nutida vetenskaperna växer fram kan i stort sett sägas sammanfalla med det kapitalistiska produktionssättets historia. När marknaden konstitueras som samhällelig bytesprincip och den industriella expansionen växer fram i enlighet med kapitalistiska principer kan vi säga att samhället differentieras, olika sfärer uppkommer som distinkta enheter. När produktionen blir kapitalistisk kan vi säga att det

rent "sociala" så att säga kastas ut, i det att produktionen är likgiltig inför det rent bruksvärdesmässiga hos producenterna, arbetsförhållandena och produkterna. Det kapitalistiska produktionssättet är i denna mening ett asocialt system, ett rent samhälleligt organiseringsätt som i sig inte erbjuder någon bas för upprättande av kommunikativa sammanhang och meningsproduktion. Denna sfär som uppstår vid sidan av produktionssättet, som dess komplement, kan vi kalla för "borgerligt samhälle" (se ovan). Detta samhälle kan sägas rymma såväl en *makrotisk* som en *mikrotisk* aspekt. Den makrotiska aspekten rymmer de sammanhang, den värderingsmässiga konsensus, som måste finnas för att produktionssättet och det borgerliga samhället ska kunna fungera som ett utvecklingsbart system, det vill säga de sammanhang som blir möjliga att reglera makrotiskt, sammanhang man kan närma sig i termer av konflikt, integration etc., de band som existerar mellan ett samhälles medlemmar. Det mikrotiska innefattar däremot de sammanhang som uppstår ur bristen på band: mikrotiskt sett uppträder individerna som produktionsagenter isolerade från varandra, dels uppträder de som monadiska varubärare på marknaden och dels inrättar de sina privatliv oberoende av varandra. Vi kan alltså säga att dels skiljs "det ekonomiska" och "det sociala" från vartannat, och dels delas detta sociala upp i allmänna och privata angelägenheter. På det vetenskapliga planet motsvaras detta av, för det första, separationen mellan ekonomi å ena sidan och socialvetenskaper å andra sidan. Detta är en historisk nyhet – i socialvetenskapernas och ekonomins främsta föregångare – den politiska ekonomin – finns ej denna separation: den politiska ekonomin är inte "ren" ekonomi; här finns även överväganden kring samhälleliga mål och politisk verksamhet. Socialvetenskapernas främsta uppgift blir då att redogöra för resultaten av det socialas framväxt: en specifikt symboliskt förmedlad handlingssfär

där förmedlingen varken sker med pengar (ekonomi) eller makt (som blir objekt för statsvetenskapen i första hand). För det andra styckas det sociala fältet upp mellan sociologi och psykologi.

Sociologin försöker kartlägga den makrotiska nivåns utvecklingslogik och den iakttar en modernisering med en åtföljande "Sinnverlust" och avtraditionalisering, vilket i sig förstärker en privatisering på den makrotiska nivån: det blir privatsfären som ska kompensera meningsförlusten och utgöra ett skyddsnät i en kall och rationaliserad värld. Om vi på detta sätt kan förstå sociologin som det till ekonomi icke-reducerbara sociala kan vi förstå psykoanalysens uppkomst, och i förlängningen även den moderna psykologin, som en artikulation av erfarenheter från en intensifierad samhällelig sfär under kapitalismen. Kapitalismen fungerar samhälleligt genom upprättandet av tre separata sfärer: *produktion*, *cirkulation* och *reproduktion*. Det sociala kan sägas vara något som uppfattas som de tre sfärernas icke-ekonomiska aspekt, det utgör så en mottendens till differentieringen i sfärer. Produktionen reduceras till en specifik produktionssfär: arbetsplatser där varor produceras, cirkulationen blir en sfär där varor byts och reproduktionen den sfär, intimsfären, där produktionsagenterna reproducerar sina liv. Att dessa sfärer är separata framgår framför allt av att hemmet skiljs från arbetsplatsen, att arbetare och kapitalister fritt kan sälja sina varor och att produktionen rationaliseras. Køppe/Olsen (1980 I:A) menar att inrättandet av dessa tre sfärer medverkar till att olika ideologier för varje sfär mer eller mindre uppstår spontant. Den *liberalistiska* ideologin uppstår som en förespråkare för cirkulationens optimala funktionsduglighet: varor och arbetskraft måste cirkulera fritt på arbets- och varumarknad för att välståndet ska garanteras. *Humanismen* förespråkar vikten av de värden som växer fram ur reproduktionen: föreställningar om den bildade,

sensitive individen. Och *mekanicismen* kan sägas vara en ideologi "framvuxen ur" produktionen: synen på människan och världen som en stor maskin. En poäng är nu att eftersom alla de tre sfärerna måste fungera — om produktionen och cirkulationen inte fungerar så blir resultatet t ex arbetslöshet och inflation, och om reproduktionen inte fungerar så kan det uppstå t ex en motivationskris — så existerar de tre ideologierna potentiellt sida vid sida. I en given situation kan då den ideologi som bäst motsvarar systemets krav för tillfället få trovärdighet. Om t ex kvinnorna behövs på arbetsmarknaden så visar systemet upp ett liberalt ansikte och om så inte längre är fallet byter det till humanismens ansikte. Konkret uttryckt: de grupper som artikulerar de olika ideologierna lyfts fram som meningsbärare, att systemet visar upp ett humanistiskt ansikte innebär då att de som förfäktar en ideologi som säger att "kvinnan och barnen mår bäst i hemmet" hörs mera.

Vi kan nu se psykoanalysen som en diskurs som tematiserar de erfarenheter som intimsfärens subjekt gör. Som sagt uppstår det som en följd av produktionens rationalisering och cirkulationens/marknadens anonymisering ett ökat tryck på intimsfären för att där garantera en plats för icke-patologisk subjektivitet och meningsproduktion. Denna ideologi och dessa kulturella krav kommer däremot i konflikt med de reella möjligheterna att inom intimsfären producera rationella och lyckliga individer. Dessa konflikter uppstår först i den borgerliga familjen och de tar sig individuella uttryck som till exempel neuroser. Och psykoanalysen tar sig an dessa uttryck och upptäcker en civilisatorisk repressivitet. Den står därför med nödvändighet i motsättning till den disciplin som ser som sin uppgift att integrera konflikterna inom en vidgad systemrationalitet — sociologin. Detta hindrar inte i sig att delar av psykoanalysen urvattnas till systemkonforma strategier, detta gäller framför allt den så kal-

lade egopsykologin. Men den erfarenhet — lidandet — som psykoanalysen artikulering står i en evig motsättning till ett system vars överordnade syfte är den kvantitativa tillväxten, värdeförmeringen.

Vi kan också betrakta sociologins uppgift i ett teoriinternt perspektiv. Sociologin gör ju anspråk på att vara en självständig vetenskap, alltså har ett objekt som inte kan studeras uttömmande av andra discipliner. En "sjlvständig vetenskap" är det systematiska kunskapssökande som har konstruerat ett eget objekt, som gör anspråk på att förklara detta objekts väsentliga egenskaper och förnekar andra discipliners rätt att bidra med väsentlig kunskap om detta objekt. Om vi bortser från ett evolutionistiskt perspektiv, dvs antagandet att vetenskapen utvecklas genom att instrumenten för iakttagelse och mätning av verkligheten förbättras, så närmar vi oss i stället ett antagande om att objekten konstrueras utifrån *ett visst förhållningssätt till verkligheten*. Detta förhållningssätt växer fram genom att speciella drag hos verkligheten framträder¹ som *fenomen*, som *anmärkningsvärda problem*. Asplund (1970:115f) menar utifrån en läsning av Raymond Aron att Montesquieu framträder som en av de första sociologerna genom att han såg samhällsliga maktförhållanden som ett problem, som något som tarvade en förklaring. Första steget blir alltså *att ställa sig undrande inför något* som man tidigare inte lagt märke till eller sett som naturligt och självklart. Montesquieus undran var varför "vi inte överallt (ser) precis *samma* styrelseskick?" (Asplund 1970:116). Under längre tid sträckte sig frågorna och svaren ogenerat över det teoretiska territorium som vi idag har delat upp i sociologi och psykologi. Samhällsliga fenomen och mänsklig natur utgjorde element i ett och samma problemterritorium hos de klassiska samhällsvetarna (Machiavelli, Montesquieu, Hobbes, Rousseau, Smith). Ofta tog detta formen av att det som betraktades som den "mänsk-

liga naturen" blev till en måttstock för hur samhället var/borde vara inrättat. Vad som senare händer, när sociologin och psykologin blir till skilda discipliner, är att samhällsordningen inte längre behöver legitimeras — den är konstituerad. Problemet blir i stället att samhället behöver *integreras*. Samhälle och individ börjar ses som två kategorier som står i konflikt med varandra. Samhället ses som ett opersonligt tvång som står i konflikt med den fritt viljande individen. "Samhället" börjar ses som ett naturlagsaktigt sammanhang (t ex som "the invisible hand" hos Adam Smith) som man måste skapa kunskap om för att kunna börja styra så att dess värsta avarter kan avhjälpas. I detta samhälle verkar individerna utifrån sina privata intressen och "bakom deras ryggar" uppstår det samhälleliga sammanhanget. Med andra ord: *den samhälleliga sammanhangsprincipen får en individuell form. Den individuella psykiska verkligheten blir i en mening samhällets sätt-att-vara*. Men denna fattas som något annat än samhället, den fattas och sätts på begrepp som det psykologiska. Än en gång finns det anledning till att ta upp en tanke av Johan Asplund. Han visar (Asplund 1983: speciellt kap 2) hur samhället och individen uppstår i ett och samma historiska sammanhang. Det är inte meningsfullt att tänka ett samhälle som "Samhälle" om det inte står något emot detta som kan ses utifrån, om det inte "finns" individer. "Finns" i den meningen att begreppet gör en aspekt av verkligheten till *meningsfull*. Så verkar "ärelystnad" vara en i högsta grad egocentrisk kategori, "ärelystnad" som kan anses vara ett viktigt drag hos individen för att denna ska kunna uppträda som "Individ". Men ärelystnaden blir bara meningsfull om den kan spelas upp *för* något. Den ärelystna individen kan bara vara ärelysten för och i samhället. En väg i sökandet efter sociologins identitet och objekt kan sägas utgöras av Johan Stuart Mill, Herbert

Spencer och Emile Durkheim². Hos dessa utmejslas en syn på sociologin som en självständig vetenskap och dess objekt ses i analogi till biologin — samhället ses som en levande helhet, som en kropp.

Mill tänker sig utöver existensen av naturvetenskaper även s k moralvetenskaper (i *A system of Logic* från 1843). Dessa senare behandlar människans andliga verksamhet och kan i sin tur delas upp i två undergrupper:

- De som behandlar individen: psykologi;
- De som behandlar relationer mellan individer: politisk ekonomi, sociologi och historia.

Det råder nu ett bestämt förhållande mellan individvetenskap och relationsvetenskap: varje relationsvetenskap måste utgå från psykologin, t ex är sociologi bara härledningar från psykologin. Mänsklig verksamhet är alltså ytterst sett endast begriplig utifrån psykologin.

Ett halvt steg mot att ge sociologin en självständig, icke reducerbar status tas av Spencer. För Spencer är det hjärnan som är den yttersta grunden för det mänskliga i alla dess aspekter. Där Mill satte psykologin sätter Spencer biologin. Sociologin är på så sätt enbart en passiv vidareutveckling av biologin, men den har ett eget objekt: *superorganismen* — samhället som kropp. Även om denna organism ej är reducerbar till de fysiska kropparna, mikroorganismerna, så är dess utvecklingsförlopp parallella. Om vi ska ge Spencers position ett namn så kanske det skulle kunna vara icke-reduktionistisk *parallellism*. Superorganismerna lyder under samma lagar som mikroorganismerna, lagar som verkar oberoende av psykologiska viljor. Spencer urskiljer två lagar:

- 1) *integration*, rörelsen från ett obestämt och löst tillstånd mot ett mer fast och sammansatt.
- 2) *differentiering*, rörelsen från det likartade mot det specialiserade. Typexemplet är här *arbetsfördelningen* som genom sin differentiering påskyndar integrations-tendensen. Spencer såg här en tendens till församhälle-

ligande i det att mängden av superorganiska produkter (språk, kunskap, konst etc) ökade.

Jag kan ge ett exempel på hur Spencer mer konkret tillämpar det postulerade förhållandet mellan sociologi och biologi. För att förklara arbetsfördelningen används utvecklingslagarna helt och hållet inom superorganismens domäner, dvs det sociologiska bildar ett självständigt och självregulerande system. Men för att förklara varje enskild individs plats i arbetsfördelningen, varför t ex arbetaren är arbetare och inget annat, måste man använda biologin; någon sorts "naturligt urval" postuleras.

Det definitiva uppställandet av sociologins objekt som något icke reducerbart — en "kropp", "organism" eller "struktur" som fungerar på en egen nivå och ej styrs av någon annan nivå — sker hos Durkheim. Hos honom är "samhället" och dess lagar inte längre något som är härledningsbart ur biologin eller psykologin. Å andra sidan intar han inte heller Auguste Comtes position (att psykologin är en härledning av sociologin). De olika aspekterna av den mänskliga verksamheten, främst de som behandlas inom psykologin och sociologin, tänks istället som skilda nivåer eller snarare just aspekter av samma objekt:

"Samhällets substrat är massan av associerade individer. Systemet de formar genom att förena sig, som varierar i enlighet med deras geografiska dispositioner och naturen och antalet av deras kommunikationskanaler, är basen som det sociala livet vilar på. Representationerna som formar det sociala livets nätverk växer fram ur individernas relationer eller sekundärgrupper som ligger mellan individerna och samhället i sin helhet. Om det inte ligger något extraordinärt i det förhållandet att individuella representationer, producerade av nervelements aktioner och reaktioner, inte är inneboende i dessa element, så ligger det inte något förvånande i att kollektiva representationer, producerade av aktioner och reaktioner mellan individuella andar som formar samhället, inte

omedelbart härleds från de förra och som därför sträcker sig utöver dem.” (Durkheim 1974: 24 f)

Med Durkheim avslutas striden mellan olika humanvetenskaper om vilken som är den mest grundläggande och där de andra är blotta härledningarna (en strid som implicerade att t ex teoretiska förändringar inom en grundläggande disciplin nödvändiggör förändringar i de andra) och de olika disciplinerna gör striderna till strider inom sina egna gränser. Hos Durkheim tas alltså det slutliga steget mot att överge det historiska flödet av händelser som objekt och i stället fokusera Strukturen, det som i stor utsträckning tänks som determinerande för det historiska flödet:

”Varje gång element av vilket slag det än må vara kombineras med varandra och därigenom frigör nya fenomen bör man noga lägga märke till att dessa fenomen inte finns i elementen själva, utan i den helhet de tillsammans bildar. Den levande cellen innehåller endast mineralpartiklar, precis som samhället inte rymmer något utom individerna; ändå kan det uppenbarligen inte vara så att livets karakteristiska fenomen ligger inneslutna i atomer av väte, syre, kol och kväve. Hur skulle livets rörelser kunna uppstå i element som inte är levande?” (Durkheim 1978: 12)

Durkheims antaganden utgör urtypen för vad som ofta kallas det kollektivistiska perspektivet: samhället är en levande och i förhållande till individerna överordnad helhet. Hans storhet består i att han slutgiltigt formulerade sociologins specifika objekt: de subjektsoberoende mönster som har så stor betydelse för subjekten. Hans svaghet ligger främst i att han inte tar det självklara förhållandet, att det bara är individer som kan ha medvetande och ge de subjektsoberoende mönstrena mening, på allvar. Detta är emellertid ett problem som en individualistisk tradition inom sociologin har brottats med (se vidare nedan).

Att göra Strukturen, Objektiviteten, Mönstren etc till något främmande och utanförstående i förhållande

till subjekten innebär implicit ett upprättande av vad Raymond Williams (1980: 74) kallar för en "abstrakt objektivitet". Det vill säga att man postulerar att samhället styrs av naturlagar som verkar oberoende av subjekten. Och det är att teoretiskt reifiera sådant som verkar reifierande i samhället. I stället kan vi ställa upp ett antagande om vad samme Williams kallar för en "historisk objektivitet", alltså erkänna en av varje konkret subjekt oberoende objektivitet, men inte oberoende av de i historien samlade agerande subjekten.

Nu finns det många uppfattningar i sociologin om vad denna "objektivitet", denna det socialas natur består i. Durkheim söker svaret i det moraliska gemensamma medvetandet som uttrycks i en solidaritet genererad av en arbetsdelning. Men sociologin kan också ge avkall på denna ambition att säga vad det sociala "egentligen" är. I stället kan den nöja sig med att undersöka fenomen utifrån hur dessa är bestämda av andra fenomen. Det vill säga granska fenomenens sociala bestämningar och strunta i frågan vad det sociala "är". Jag menar att det är då som sociologin blir djärv och fruktbar (vilket jag ska argumentera för senare). Speciellt djärv framstår kanske sociologin när den vill studera religion, kunskap, vetenskap etc, alltså fenomen som av aktörerna oftast uppfattas som autonoma. På detta sätt medverkar sociologin till det den iakttagar: den medverkar till världens "avförtrollning" när den avslöjar myterna om fenomenets autonomi och i stället påvisar bestämningar och bundenhet, och samtidigt ser den hur världen avförtrollas.

Låt mig sammanfatta: sociologin får möjlighet att uppstå när det ekonomiska livet utskiljs som en separat sfär och det sociala s a s uppstår vid sidan om. Den ekonomiska verksamheten blir autonom på det sättet att den fungerar oberoende av moraliska hänsyn, den utgör en helt och hållet målrationell verksamhet. Men ekonomin kan inte existera oberoende av subjekten, och subjekten

kan inte existera bortom moral och meningsfullhet. Denna sfär begreppsliiggör sociologin som det sociala. Och den fruktbaraste sociologin får vi om den struntar i att fråga sig vad det "sociala" är för att i stället fråga sig hur det sociala *verkar*. (Att detta skapar andra problem återkommer jag till). Detta är en linje att följa i det kommande. En annan lika viktig är frågan om hur sociologin uttrycker det som ger den dess samhällseliga legitimitet – att den verkar för integrativa strategier.

4.2. Sociologi och systemintegration

För sociologin, liksom för andra positiva teorier, gäller det att dess giltighet inte kan vaskas fram som något oberoende av dess maktaspekt, att den fungerar i systmet. Med andra ord går det inte att utan vidare särskilja den sociologiska kunskap som uttrycker verkliga förhållanden och de sociologiska teser vilkas primära syfte är att ge förståelseramar för integrativa strategier. För det är vad sociologin ytterst behandlar: betingelser för social integration, att spåra de meningssammanhang som säkrar systemets fortbestånd. Och sociologin är ofta en "mörk" disciplin på grund av att dessa sammanhang eroderas. Sociologins paradbegrepp torde i detta avseende vara Webers "Sinnverlust". Därför styrs sociologernas blickar ständigt mot de sammanhang som tros kunna motverka meningsförlust, dysfunktioner och abnormaliteter. Och att sociologin ständigt omformuleras beror på att de integrativa strategier, som sociologin kan ses som ett uttryck för, måste förändras. Hur ser då detta ut när det gäller sociologidisciplinens historia?³

För *Durkheim* framstår den samhällseliga gemenskapen framför allt som ett moraliskt faktum där arbetsfördelningen garanterar sammanhållningen, samhället "är en

moralisk auktoritet" (Durkheim 1974: 56). Ett samhälles tillstånd beror på den moraliska auktoritet det besitter. Vetenskapligt, menar Durkheim, kan detta analyseras bara genom att behandla moralen och dess indikatorer som ting, som givna, objektiva storheter som kan mätas och jämföras. På detta sätt reflekteras hur vetenskapen, sociologin, gör anspråk på att nu kunna lösa de frågor som tidigare var en angelägenhet för filosofin. I en diskussion av Kants moralfilosofi försöker Durkheim (1974:II och 1964: Appendix) visa hur filosofin bara kan beskriva moralen medan sociologin kan förklara den. Moralens har en samhällelig funktion och en samhällelig orsak, och individen som är en del av detta samhälle besitter därför en moral. På detta vis försvinner de aspekter av moral som Kant ville diskutera: hur en förnuftig, universell och egalitär moral kan uppnås. I stället träder det vetenskapliga studiet av hur moralen fungerar i ett givet samhälle fram. Detta sker genom att moralens objektiva indikatorer behandlas som ting. Durkheims storhet ligger i att han finner att allt socialt — moral, religion osv — har sin upprinnelse i det sociala. Men detta sker till priset av att moralen blir ett ting, något utvändigt och helt objektivt för forskaren. Forskaren träder utanför det sociala liv han själv deltar i. Detta sker parallellt med att staten alltmer aktivt ingriper i det civila samhället, inrättar institutioner och utbildar experter för dessa institutioner.

Durkheim såg framför allt arbetsfördelningen som en sammanhållande faktor i samhället, som något som garanterar ett kollektivt medvetande och ett allmänt godkännande av samhällets moralregler (Durkheim 1964). Emellertid finner han så pass omfattande abnorma former av arbetsfördelning att han anser det nödvändigt att inrätta nya instanser som garanterar sammanhållningen. Det är i första hand uppfostran i skolorna som ska svara för att en moralisk samhörighetskänsla internaliseras hos medborgarna. Och uppfostran ska vägledas av vetenskapen,

av de nya experterna – lärarna. ”lärarnas dominerande kvalifikation är således den moraliska auktoriteten.” (Durkheim 1975: 57) Uppfostrans mål är inte blygsamt, det är ”att av det individuella och asociala väsen vi är vid födelsen skapa en helt ny människa.” (Durkheim 1975: 56). Durkheims sociologi uttrycker alltså ett skede i historien där det framstår som nödvändigt med ett omfattande skolväsen styrt efter vetenskapliga principer. Men, skulle vi kunna tillägga, Durkheims goda vilja har begränsade möjligheter att realiseras. I samhällets dominerande sfär – ekonomin – sker *både* en omfattande uppfostran (disciplineringen av arbetskraften och utvecklandet av en arbetarkultur). Och ekonomins herrar är måttligt intresserade av att avstå pengar till statskassan för att finansiera skolväsen och expertutbildning. Det är först under efterkrigstiden som Durkheims rekommendationer till stor del har realiserats.

Webers sociologi kan ses som ett uttryck för ett senare skede i kapitalismens utveckling där bl a arbetarrörelsen börjar ställa krav på ett sätt som hotar den samhälleliga ordningen. Han förstår samhällsutvecklingen som en tilltagande rationalisering där den moraliskt grundade handlingen faller i bakgrunden till förmån för det ändamålsrationella handlandet. I en sådan avförtrollad och instrumentaliserad värld träder frågan om samhällssystemets förmåga att legitimera sig i förgrunden. Hur ska medborgarna fås att tro att deras deltagande tjänar ett gott och högre syfte? På det sätt som ”moral” kan sägas vara ett nyckelord för Durkheims sociologi kan ”legitimitet” sägas vara det för Weber. Hos Durkheim skymtar en tilltro till staten fram; staten ska utbilda experter och bygga ut skolan. Hos Weber finns ingen sådan from förtröstan. ”Den moderna staten kan man sociologiskt sett bara definiera utifrån ett särskilt *medel* som är säreget för den och för varje politiskt samband: användandet av fysiskt våld.” (Weber 1975: 4) I det moderna samhället

monopoliserar staten våldet och detta våldsmonopol måste erkännas av medborgarna — det måste anses som legitimt. I ett utvecklat samhälle, typ det borgerliga kommer den målrationella handlingen att dominera alltmer och den adekvata styrelseformen för denna handlingstyp kallar Weber för det ”legala herredömet” (Herrschaft) (Weber 1975:IV). Detta herredöme får legitimitet genom att de rättsregler, med vilka makten utövas, erkänns som legitima. Förutom våldsmonopolet uppstår en annan källa för legitimitet: organisatoriska kanaler för intresseinflytande öppnas. Intressena kanaliseras bl a i konkurrerande politiska maktgrupper — partierna. I praktiken blir det de politiska ledarna som kämpar om makten. Och den professionelle politikern får en central uppgift: han ska säkra legitimiteten genom att hans handlingar framstår som universella och förnuftiga. Politik och styrelsekonst blir således viktigare än moral. Denna integrationsstrategi avslöjade emellertid sin bräcklighet: den var inte tillräckligt omfattande och fascismen visade att världen inte var genomrationaliserad.

Parsons' sociologi kan därför ses som en vidareutveckling. Parsons vill studera samhällen som sociala system. För att bli bestående måste systemet uppfylla

- 1) Adaptiv funktion (anpassning till den yttre miljön).
- 2) Måluppfyllande funktion (nå mål som definieras i relation till anpassningen).
- 3) Integrativ funktion (inre solidaritet behövs i systemet).
- 4) Mönstergivande funktion (solidariteten måste reproduceras genom att medborgarna internaliserar systemets normer). (Ve 1978:10)

Varje funktion upprätthålls av olika subsystem: 1) Ekonomin; 2) Politiken; 3) Militär, polis, makt; 4) Familjen, skolan. Bland annat integrerar Parsons delar av psykoana-

lysen i förklaringen av det fjärde subsystemets funktion. På så sätt fylls de hål igen som fanns i Webers sociologi och som blev synliga genom fascismen – den hade visat att även psykiska energier kunde vara samhälleligt verk-samma. Och det målrationala handlandet tillfogas en moralisk dimension. Parsons' sociologi kan därför ses som ett slags syntes mellan Durkheims betonande av den kollektiva moralens betydelse för den sociala handlingen och Webers antagande om de målrationala principernas överordnade betydelse för handlingar i det moderna samhället. Vidare begrundar han sin teori utifrån vissa teser om det moderna samhällets karaktär, bl a att utbildningen, som upprätthåller den mönsterbevarande funktionen, blir en viktigare del av systemet – allt flera får allt mer utbildning. Och stora delar av normproduktionen flyttas från familjen till utbildningssektorn. Denna utbildningssektor tilldelas av Parsons en central roll som den instans som förmedlar mellan det instrumentella systemets krav och de moraliskt handlande subjekten. Samhälleligt sett motsvarar detta integrativa strategier som förmår inlemma dessa moraliska individers handlande i systemet, att individernas handlingar blir "funktionella". Och detta är kanske en god bild av dagens samhälle: att makten, systemet lyckas göra det motkulturella och motmakten till systemfunktionella element. Om den mönsterbevarande funktionen blir allt viktigare så blir Parsons' internaliseringsbegrepp ett centralt begrepp. Här har Wrong (1980) kommit med några viktiga kritiska invändningar. För Freud betecknade "internalisering" inte ett harmoniskt skeende och dessutom gav denna upphov till skuldkänslor och neuroser. En sådan konfliktualitet finns det inte ett spår av hos Parsons. Parsons ser bara till internaliseringens *innehåll* – vilka normer som förmedlas – och inte till dess *form*. Att internaliseringen ger upphov till en inre splittring och konfliktualitet. Det som därför uppträder som normproblem hos Parsons skul-

le Freud (och Wrong) se som konfliktualiteter, vilka stammar *både* ur internaliseringen sedd som *form och innehåll*, de normer som förmedlas. På så sätt utgör Parsons' teori en överrationalistisk teori om människan, där det blir möjligt att tro att hela människan kan genomlysas bl a genom att undersöka normer och "attityder". Freud (och Wrong) skulle istället peka på socialisationens patologiska form och innehåll och en evig konfliktualitet mellan civilisation, språk, struktur å ena sidan och kropp, vara å andra sidan. Wongs lilla kritiska artikel har därmed en sprängkraft: den pläderar i praktiken för att sociologin ska bekämpa sin systemintegrativa roll.

Om nu detta att vara ett uttryck för systemintegration vore sociologins enda kännetecken så skulle det väl inte finnas någon anledning för dem som inte uppfattar sig som samhällsingenjörer att befatta sig med den. Men vid sidan om denna maktaspekt finns det en progressiv och upplysande aspekt: sociologin betonar olika fenomenens *sociala bestämningar*. Den kritiska verksamheten kan inte bortse ifrån detta när den är ute efter att avslöja olika illusioner — en kungsväg för detta är att kartlägga hur samhället talar i konsten, i litteraturen, i ideologierna, i individerna, i vetenskaperna etc. Kort sagt behöver en kritisk teori sociologins insikter och empiriska metoder för att inte bli offer för det slags illusioner den ser som sin uppgift att bekämpa.

4.3. Sociologins utopi

Vi har nu sett att sociologin uppstår i en historiskt specifik situation — när ekonomin blir ett självständigt system som dock måste leva genom något annat: det sociala, de symboliska meningssammanhang som ekonomin i sig är likgiltig inför. Sociologin är alltså inte ett resultat av

förbättrade vetenskapliga instrument eller någon enskild tänkares genialitet. Men sociologin ser inte alltid detta — allt utom sociologin själv sätts under luppen. Men som vi ska se är dess tendens och utopi att den även ska innefatta sig själv.

Vi har också sett att sociologin studerar sociala bestämningar för att se villkoren för samhällelig integration. Dess maktaspekt ligger därför i att den kan ge uttryck åt och påverka integrativa strategier.

Men hur vill sociologin förstå sig själv, vad för slags vetande vill den uppnå? För att svara på det blir jag tvungen att göra en tolkande rekonstruktion av vad jag förstår som dess "anda".

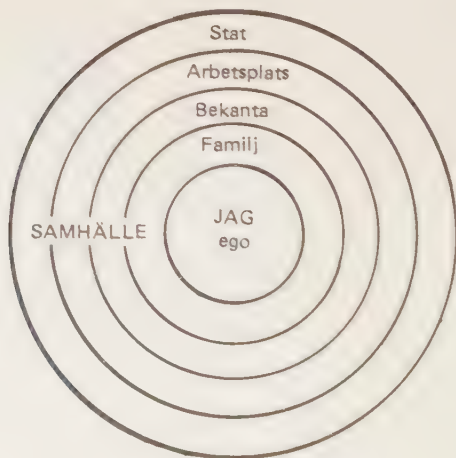
Det ter sig naturligt att börja hos den som brukar räknas som sociologins "fader", hos den som verkligen inte blygdes när det gällde att formulera sociologins uppgift och självförståelse: Auguste Comte.⁴ Enligt Comte genomgår det mänskliga medvetandet tre stadier: det teologiska, det metafysiska och slutligen det positiva stadiet. Det positiva stadiet uppnås i det vetenskapliga samhället, där vetenskapen blir den dominerande och typiska tankeformen. Denna ersätter framför allt religionen och vetenskapsmannen efterträder prästerna när det gäller att ge samhället dess intellektuella och moraliska grund. Och den vetenskap som kan se detta och analysera mänsklighetens historia i sin helhet är sociologin — samhällets positiva vetenskap. Och denna ska kunna lösa alla kriser i den moderna världen, dess idéer och resultat ska ge anvisningar åt handlandet i den moderna världen. Comtes förebild i allt är den moderna industriella organisationsformen, denna ska genomsyra allt samhällsliv och är redan på god väg att lyckas med detta. Det yttersta, det bestämmande förläggs således till människornas värld i stället för till himmelriket eller något andligt väsen. Människan och hennes egna produkter skapar världen och sociologin blir

den form som ska ge svar på frågorna som ställs när detta faktum är allmänt accepterat. Sociologin är en överordnad disciplin eftersom den analyserar sitt objekt utifrån sig självt: alla samhälleliga fenomen kan förklaras utifrån den mänskliga historien. Sociologin behöver ingen hjälp utifrån. Det finns inget osynligt utanför historien som påverkar denna.

Är då Comtes utopi inneboende i sociologin efter honom? Jag menar att den är det: sociologin är avförtrollningens och det modernas vetenskap, den går i spetsen när det gäller att påpeka att mänsklig aktivitet är bestämd av inget annat än sig själv. I sitt vetandebegär ser den allt som analyserbart och tendentiellt invaderar den andra vetandeformer och vetenskaper för att påvisa ideologiska, socialt bestämda komponenter i dem. Speciellt är sociologin anti-filosofisk: de frågor som filosofin ställer behandlar sociologin utifrån och ser dem som typiska för en social situation. Den vill studera varför saker tas för givna, snarare än att avgöra riktigheten i det, och fungerar därför kritiskt i förhållande till icke prövbara postulat. Den förstärker på så sätt den avförtrollning den studerar effekterna av, den börjar t o m avförtrolla sig själv – paradexemplet torde vara "sociologisociologin" (Friedrichs 1970). Den ser med andra ord även sig själv och sina egna resultat som producerade av de mekanismer den studerar. Den upptäcker tendentiellt att dess egna premisser är sociala konventioner (jag återkommer till de problem detta skapar i avsnittet 4.5.). För att leva med denna relativism (som ju blir speciellt påfallande i kunskaps- och vetenskapssociologin) har det funnits olika lösningar. Durkheim granskar aldrig kritiskt sin metaforik – samhället förblir något analogt till en biologisk organism. Weber undantar värdena från de möjliga sociologiska analysobjekten – värdena styr människors handlande, även vetenskapsmannens forskning, men varför de väljs går inte att

ge svar på inom vetenskapens ram. Pragmatiker och relativister erkänner den bundenhet som ligger i det relativa: vi kan aldrig träda utanför de kulturella förståelseramar vi lever i — så varför tro att vi kan försöka? Men att även dessa postulat, och det problem de fungerar som svar på, är möjliga att reflektera över, återkommer jag till.

Vi kan då säga att sociologins utopi, när den vill avförtrolla, är att konstruera en plats och att sedan konstruera glasögon som gör att man ser verkligheten utifrån denna plats. Platsen är samhället, det överordnade systemet, och inte den plats vi spontant lever på. Denna spontana plats kan vi, med Elias' (1978: 14 ff) ord, kalla för den "egocentriska synen". Det vill säga att den samhälleliga verkligheten åskådas utifrån den egna subjektiva positionen där det egna jaget är det som allt annat roterar kring:



Sociologen förflyttar sig därför från mittpunkten, utåt och uppåt. Han kan då se hur olika sociala fenomen påverkar varandra.

Men på vilket sätt kan då sociologins utopi sägas kunna konvergera med den kritiska teorins ambitioner? Hur kan den vara giltig och inte bara uttrycka integrativa strategier? För det första kan sociologin ofta sägas dela den kritiska teorins förkärlek för den negativa strategin: den undersöker inte fenomenens "natur" utan ser vilka effekter de olika fenomenen har på varandra. För det andra är dess delaktighet i avförtrollningen något som är potentiellt tänkbart inom ramen för ett förnuftigt "modernt projekt"⁵. Om vi blir medvetna om villkoren för vår samhälleliga existens kan vi också aktivt förändra dessa. För det tredje kan sociologin i detta, och har ofta gjort det, fungera ideologikritiskt: estetikens, religionens, vetenskapens med fleras självförståelser som varande autonom och stående ovanför samhället och dess konflikter kan avslöjas som ideologiska konstruktioner, och dess bundenhet till det sociala kan avslöjas. Och för det fjärde kan sociologin fungera som maktkritik: den kan studera hur ideologier produceras av hegemoniska skikt och hur dessa sprids i samhället.

Men det finns nu en del hinder för att sociologin ska fungera "sociologistiskt". Jag tänker då på vad jag nu ska kalla "antinomiska blockeringar", d v s att man uppslukas av frågan om naturen hos det objekt man studerar — vad det "är". Jag ska ge exempel på några sådana blockeringar för att visa att de både fungerar som hinder och knappast är hållbara. Efter det ska jag diskutera de problem som då kvarstår i den sociologism jag förespråkar.

4.4. Sociologi och antinomiska blockeringar

Jag menar att det finns hinder för att den sociologiska utopin, sociologismen, ska bli ett fruktbart forskningsperspektiv. Det främsta hindret menar jag består i de ontologiska blockeringarna, att man brinner av iver att besvara frågor om det socialas natur. Frågorna kan då gälla de sociala aktörernas frihet eller bundenhet, om huruvida det sociala systemet ytterst kan sägas bestå i en extraindividuell egenskap eller om det är reducerbart till individerna, om det är aktörernas avsikter eller systemlagar som styr systemets utveckling. Det är i varje fall de frågor jag ska granska här. Jag menar alltså att denna typ av frågor verkar blockerande, att de är symptom på att sociologin inte är fullt medveten om sin avförtrollande roll, att den i stället vill säga något om samhället i sig. Den fastnar då i problematiker så konstruerade att två mot varandra stående svar är möjliga. Och det blockerande består bl a i att det för båda svaren kan ges till synes förnuftiga argument. Jag ska nu diskutera några antinomiska blockeringar med avseende på vad de säger och vilka argument som åberopas, samt antyda vad sociologin bör göra i stället.

Den första antinomin utgörs av svaren på *frågan om de sociala aktörernas bundenhet eller frihet*. Det ena svaret, determinismen, betonar aktörernas bundenhet. Man menar alltså att mänskliga handlingar inte är orsakade av en fri vilja utan av i förhållande till individen verkande yttre och objektiva faktorer. Voluntarismen, det andra svaret, betonar tvärtom den fria viljan och förnekar att orsaken till handlingar står att finna i faktorer som är av yttre art i förhållande till individen. Voluntarismen och determinismen står nu i ett ömsesidigt definierande förhållande: när den ena positionen artikuleras så är invändningen redan förutsatt. När voluntaristen stolt proklamerar människans frihet så träder deterministen fram

och påvisar hur pass förutsägbara och regelbundna människans handlingar är. När deterministen stolt visar fram att den fria viljan kan visas vara en ideologisk myt, så skyndar snabbt voluntaristen till för att påvisa det antihumana draget i detta och kan lätt påvisa att friheten visst finns. När t ex en känd svensk debattör⁶ vill kritisera samhällsvetenskapens förklaringar till drogmissbruk så gör han detta med det lika banala som riktiga påpekandet att "du kan välja själv". Å andra sidan kan ju samhällsvetenskapen på ett lika självklart sätt påvisa att detta fria val oftast följer ganska klart förutsägbara mönster. Det tycks alltså som om båda positionerna kan åberopa fullt rimliga argument samtidigt som de verkar vara varandras motsatser. Hur kan detta komma sig? Jag menar att det beror på att de båda positionerna egentligen är positioner inom olika tankeformer och praktiker. Determinismen kan då sägas vara en position inom vetenskapen: det borde ju vara samhällsvetenskapens uppgift, och jag har angett det som sociologins utopi, att påvisa de mönster som inte är omedelbart synliga utifrån ett spontant egocentriskt perspektiv. På samma sätt är voluntarismen en position i den mänskliga subjektiviteten och ideologin: när vi handlar kan vi ju bara utgå från att vi handlar som autonoma och fria subjekt om vi inte bara resignerat skakar på huvudet och helt låter faktorer i omvärlden styra oss. De båda positionerna kan således inte sägas stå mot varandra, men om de ställs mot varandra så är resultatet att en tankeform invaderas av en annan. Och vidare ställs ju positionerna ofta mot varandra på det ontologiska planet, där det gäller om människan "är" fri eller bunden. Och den frågan är ju av ideologisk och filosofisk art, den går inte att besvara vetenskapligt. Eller rättare sagt: om den görs till en vetenskaplig fråga verkar den blockerande genom att ingen av positionerna kan sägas vara "sannare" än den andra. Positionernas sanning kan i stället sägas ligga i de effekter de får när de används som styrfaktorer och motiv för mänsk-

ligt handlande. Voluntarismen är t ex en levande tankeform i psykoterapi och determinismen kan sägas vara en tankeform som genomsyrat hela den moderna västerländska rationaliteten; att människa och natur kan genomlysas och förklaras med hjälp av vissa lagar. Sociologen som vill vara trogen sociologins utopi bör därför ställa sig utanför de båda positionerna och fråga efter deras effekter i stället för deras sanningshalt. Sociologisera mer, ontologisera mindre! *Om* vi ska ställa oss frågor kring vad som ”styr” individerna bör vi nog vara försiktiga, det som då ligger närmast till hands att antaga är att både friheten och bundenheten har betydelse för handlandet och den sociala reproduktionen. (Följande försök att konstruera en ontologi är baserat på Giddens, 1979). De föreställningar vi har (som voluntaristen hävdar vara personligt valda och som deterministen vill visa är resultat av strukturens, omvärldens inflytande) och de handlingar som både låter sig bestämmas av dessa värden och i sin tur utövar ett betydande inflytande på världens fortsatta existens kan då antas vara *både* ett mönster bestående av summan av föreställningar och handlingar *och*, genom sin mönsterform, det som bestämmer andra föreställningar och handlingar. Mönstret är ett mönster just genom att det finns individer som ständigt väver. Det är som sagt Anthony Giddens som konstruerar denna försiktiga form av ontologi för förhållandet mellan handling och struktur. Det sympatiska är att ontologin är försiktig och att den ser handling och social reproduktion som en dynamisk och dialektisk process. Men tvivel kan resas mot den. För det första att det fortfarande rör sig om en ontologi och att determinism och voluntarism inte erkänns för vad de är – praktiska tankeformer med effekter som är intressanta att studera. För det andra blir en sådan ontologi så pass allmän och intetsägende att jag är tveksam till att den kan generera någon intressant och poängfull forskning.

En annan antinomisk blockering är den som uppstår i frågan om vad "samhället" "egentligen" är. Som vi har sett ville Durkheim se samhället som en kropp med ett eget liv över individerna. Denna position kallas ofta för "kollektivism". Den motsatta som existerar vid sidan om den andra i sociologin brukar kallas den "individualistiska" och innebär att samhället inte är något utöver de i samhället verksamma individerna. Det är ofta Weber som görs till talesman för denna position. Han menar att alla samhällseliga fenomen, som brukar beskrivas med kollektivbegrepp, kan upplösas i individuella och meningsfulla handlingar. Liksom tidigare kan vi se att rimliga argument går att komma med för båda positionerna. Vi kan då med fog tycka att individualismen har rätt när den hävdar att det som kollektivbegrepp — t ex "stat", "samhälle", eller det berömda exemplet "hären" — betecknar egentligen inte existerar som något "mer" än dess komponenter. Visst kan vi tycka att detta är rimligt att påstå — vad skulle hären t ex vara utöver de soldater som ingår i den? Men detta är en form av fysikalistisk reduktionism — fysiskt sett är påståendet rimligt, men knappast socialt sett: hur skulle soldaten kunna vara soldat om han inte ingick i en här? Detta gäller såväl symboliskt-språkligt — det vore nonsens att tala om en soldat om man inte kunde tala om en här — som praktiskt-handlingsmässigt — hur skulle soldaten kunna agera som soldat om han inte ingick i det sammanhang som hären utgör? Idén om en armé — ett kollektivbegrepp — kan därför sägas ha en realitet i den meningen att den gör de enskilda soldaternas agerande begripligt och meningsfullt. (Ett annat exempel på individualismens otillräcklighet slår mig varje gång när jag tillfrågas av en främling om han får köpa en cigarett av mig. Sedan länge retar jag mig på denna ovana — att man inte utgår från att man kan bjuda varandra. Men att reta sig på främlingen är meningslöst.

Han/hon kan mycket väl reta sig på samma ovana men utgå ifrån att jag tar ovanan för given. Denna ömsesidiga osäkerhet lever m a o ett icke-individuellt egenliv i en *regel*. Men, som individualisten riktigt påpekar, så är det bara individer som kan ge reglerna mening.)

Det jag sade om den första antinomiska blockeringen är således giltigt även här: positionerna går bara att ta ställning till inom ideologin och filosofin, de blir ofruktbara när det gäller vetenskaplig forskning och de blir intressanta först när det gäller att studera deras effekter, och att dessa effekter är långt ifrån betydelselösa.

Om vi skulle godta den stalinska varianten av "marxismen-leninismen" skulle 30-talets skådeprocesser vara för-svarbara. Denna teori predikar nämligen en sträng *objektivism* – vad som spelar roll i historien är inte subjektens medvetande, intentioner och motiv utan de "objektiva" konsekvenser som deras handlingar och motiven för dem har. Alltså kan du ha hur goda motiv som helst – vad som spelar roll är handlingarnas objektiva roll och konsekvenser. Utifrån en sådan teori blir det inte så märkligt att offren för 30-talets skådeprocesser kunde erkänna sig skyldiga, att de kunde erkänna att de objektivt sett hade gått trotskisternas och avvikarnas ärenden⁷. Vi kan se att en sträng form av objektivism, som oftast går hand i hand med determinism och kollektivism, lämnar en väg öppen för den rena terrorn.

En tredje form av antinomisk blockering uppstår ur *frågan om vad det är som styr den samhälleliga utvecklingen*. Den ena positionen hävdar då idéernas primat – "idealism" – och den andra de icke-idémässiga aspekternas relevans – "materialism". För idealismen kan det då anföras att människorna inte kan handla utan idéer om varför handlingarna ska utföras, och om människorna inte handlar kan vi heller inte tala om "samhälle". För materialismen brukar det anföras att det "samhälleliga varat" "bestämmer" idéerna. Men detta samhälleliga

vara kan ju inte uppstå utan handling. Detta säger idealisten till materialisten som i sin tur kontrar med att idéerna inte kan uppstå ur tomma luften om det varken finns en gud eller en platonsk idévärld. Vi skulle än en gång kunna upprepa de tidigare argumenten. Själv skulle jag nog trots allt vilja betitla mig "materialist", men då i Adornos mening (se ovan) – begreppen kan aldrig uttömma objektets mångfald. Men då rör det sig inte längre om någon form av ontologisk materialism utan om en dito av pragmatisk art.

Men om nu ovan beskrivna positioner bara betraktas som intressanta utifrån vilka effekter de har, upprättar jag då inte bara en ny position som kan utsättas för samma kritik som jag riktat mot de ovan nämnda positionerna? Jag menar att det inte är så enkelt: jag upprättar ingen ny position, jag intar bara det synsätt som man gör inom den sociologiska vetenskapen, det synsätt jag kallat för den sociologiska utopin. Men att detta trots allt inte är problemfritt medger jag och diskuterar i nästa avsnitt.

4.5. Sociologin om sanning och Sanningen

Den sociologins utopi jag har rekonstruerat här har en gräns som är tydlig på flera olika sätt.

Hos Weber blir den synlig när han från sociologins giltiga analysobjekt undantar värdena – värdena som enligt honom styr människornas handlingar inklusive forskarsubjektets verksamhet. Värdena går inte att förklara, de ligger före och styr den vetenskapliga verksamheten, det är bara "fakta" som kan bevisas (Weber 1977: 96 ff). Weber sätter alltså stopp för sociologismen. Många, t ex Wrong (1981), menar att Weber gör rätt i detta för att han på så sätt bevarar en autonom sfär i en tid dominerad av rationaliseringens järnbur – en process där

vetenskapen själv är delaktig. Andra, t ex Habermas (1981), menar att Weber öppnar vägen för en "decisionism" – att man inte kan lägga några allmänt giltiga omdömen på politisk och vetenskaplig verksamhet. Inte ens demokrati och sanning kan därför ges en allmänt accepterad legitimation. Båda kritikerna har givetvis en poäng här. Vad jag vill säga än så länge är att Weber sätter upp en gräns för sociologin, men att han gör det för tidigt och på fel sätt. Rimligtvis bör även värdena ha en social bestämning som är möjlig att analysera sociologiskt. Att sätta en gränslös, irrationell subjektivitet mot en begränsad vetenskaplighet är i varje fall inte min lösning för att se sociologins gräns och ge den en grund att luta sig mot.

Sociologins gräns och problem blir givetvis ännu tydligare hos de som studerar kunskapens och vetenskapens bestämningar – här studerar man ju explicit det man själv sitter mitt i. Jag ska ta upp Pitrim A Sorokin som exempel. I sitt mest berömda arbete *Social and Cultural Dynamics* från 1937-41 är analysobjektet varken mer eller mindre än sanningskriteriernas förändring i den mänskliga historien (Sorokin 1963). Kortfattat menar han att kriterierna för sanning förändras under historiens lopp. Kriterierna kan vara av huvudsakligen tre slag: "sanning" kan definieras utifrån sinnena, förnuftet eller tron. Bl a finner Sorokin i sin storslagna studie att en period med hög tilltro till sinnena sammanfaller med den moderna vetenskapens genombrott. Nu är givetvis det stora problemet att Sorokin undersöker sanningskriterier samtidigt som han själv måste ta vissa sanningskriterier för givna i sin forskning. Han diskuterar inte detta i någon större omfattning – till skillnad från den andre store kunskapssociologen Karl Mannheim är han mer förtjust i empirin än forskningens egna premisser. Det skulle ju ligga nära till hands att ogiltigförklara Sorokins forskning utifrån hans egna premisser: eftersom sannings-

kriterierna varierar historiskt måste även de kriterier Sorokin tillämpar variera. Jacques Maquet (1977) har försökt att rekonstruera Sorokins premisser och den giltighet han vill ge dem. Maquet (1977: 205 ff) menar att Sorokin varken är relativist eller pragmatist, han vill alltså ge sina premisser en transhistorisk giltighet. Hos Sorokin finns såväl dogmatiska — forskningen ger vissa resultat p g a att "verkligheten" är si eller så — och metafysiska — det Absoluta, yttersta existerar men vi kan inte veta någonting om det — postulat. Men Sorokin tycks pendla mellan två svar som han aldrig syntetiserar. Det ena svaret är att sanningen alltid baserar sig på alla tre kriterierna, men under olika historiska omständigheter får en av dem övertaget. Det andra svaret är att varje kriterium har sitt giltighetsfält: vetenskapen baserar sig på vad som ges av sinnena, filosofin på vad förnuftet säger och religionen på vad man tror. Men vad jag kan förstå förblir detta mer dogmatiska postulat — en invändning är ju att t o m "sanningskriterium" är något som bara kan definieras i en speciell historisk epok — snarare än kritiskt reflekterade hypoteser. Sorokins storhet består i att han sätter andras sanning under forskarluppen. Hans brist är att han inte reflekterar över sin egen sanning. Men eftersom jag ju sett sociologins storhet och utopi just i att den inte ställer den typen av frågor så ska jag försöka hitta en annan lösning på det som detta problem artikulerar. Lösningen är nödvändig om sociologin ska bli medveten om sin gräns, sina förutsättningar och kunna besinna sig genom att hitta en form att reflektera i.

Min tes här är att sociologin ska, just som Sorokin gör, sociologisera sanningen, vetenskapen etc, men den måste bli medveten om att den Sanning den baserar sig på ligger utanför den själv: i Ideologin, i det omedvetna Subjektet. Jag menar att det glapp som existerar mellan subjektets vara och subjektets tal om sig själv och världen

blir tydligare ju mer sociologin avförtrollar och sociologiserar.

Sociologins självmedvetande som en "högsta" vetenskap, som en diskurs som gör det "yttersta" synligt, att den visar att bakom allt det vi kan registrera i samhället ligger inget annat än processer och relationer i detta samhälle, allt detta blir speciellt tydligt i vetenskaps- och kunskapssociologin. I denna undersöks även det som ligger bakom själva sociologin. Vetenskapssociologin avförtrollar tendentiellt vetenskapen, inklusive sig själv, när den ser att bakom vetenskapens sanningsanspråk ligger bara det att forskarsamhället håller något för "sant". Den logiska positivismen ligger långt tillbaka i tiden, men inom den positivistiska traditionen har det gradvis växt fram en insikt att en teorineutral "verklighet" inte existerar, i varje fall inte som den verklighet vetenskapsmännen är intresserade av; data är alltid "teoriimpregnerade". Och moderna marxistiska sociologer, t ex Habermas, ser samma sak. Men hur kan det nu komma sig att den moderna vetenskapsteorin och vetenskapssociologin ser samma sak? Jag menar att det är plausibelt att anta att detta beror på att verkligheten tas för vad den är — som sociala praktiker. Att anta det är att säga, än en gång, att kunskapens giltighetsaspekt inte är oberoende av dess maktaspekt. När vi producerar kunskap om verkligheten skapar vi i en mening den (det gäller inte om realiteten som framgått ovan).

Att verkligheten blir synlig för vad den är beror på det som sociologin ända sedan sekelskiftet har sett: att de gamla religiösa och traditionella kategorierna för betecknandet av vårt sociala liv försvinner till förmån för kategorier baserade på den sociala logik som är inneboende i de sociala praktikerna. Med andra ord försvinner hinsidesdimensionen. Denna avförtrollning markerar, som vi sett ovan, emellertid också en kris, en självreferentialitetens kris: hur kan mening skapas inom det som av-

slöjas som meningens och sanningens betingelse? Om rationalitet bara refererar till sig själv, till rationella processer, hur kan vi då alls handla som om detta inte vore fallet? Med vetenskapsteorins och vetenskapssociologins insikter drabbar denna kris vetenskapen: om vi inser att en teori hålls för "sann" bara när forskarsamhället definierar den som "sann" – hur kan då vetenskaplig verksamhet definieras som sanningssökande som något utöver strategier för att få forskarsamhället att erkänna detta sökande som sökandet efter det "sanna"? Varför kan vetenskap fortfarande vara något som inte uttömmande kan beskrivas som en kalkylerande och konspiratorisk verksamhet? Dessa frågor är av tradition ett ämne att träta kring för å ena sidan "relativister" och å andra sidan "realister". T ex menar Lukes (1982) att det är omöjligt att påstå att relativister, som menar att allting är en fråga om sociala definitioner, är totala sådana; relativisten förutsätter alltid att något är sant. Barnes/Bloor (1982) menar att Lukes har fel: relativisten vet att det inte finns en absolut och kontextoberoende sanning, men han inser sin bundenhet till den kontext han lever i och tvingas mot eller med sin vilja att tillämpa dess kategorier. Min poäng är nu att den förvisso kontextberoende sanningskonception som ligger i att undersöka sociala determinationer, vetenskap, struktur etc, förutsätter ett handlingskapabelt subjekt och att detta subjekt personifierar en absolut och transhistorisk Sanning. Detta subjekt är det som blir till i ideologin. Vad som då sker i det moderna genomrationaliserade samhället är att detta Subjekt hotas av att uppslukas av rationaliteten, att även dess förmåga att konstituera mening och Sanning hotas. Subjektet hotas om det som konstituerar det prerationella hotas. Som vi sett ovan är en av psykoanalysens poänger att sociologin, rationaliteten, samhälleligheten, språket osv har gränser och förutsättningar. De förutsätter ett redan konstituerat Subjekt som måste förstås utifrån sig självt.

Detta subjekt är det som yttrar sig, men i diskursen är det bara subjektets påståenden som är synliga (se ovan).

Om sociologin alltså tendentiellt gör filosofin överflödigt tenderar den att göra sig själv överflödigt genom att även ta kål på de myter den ofta upprättar kring sin verksamhet. För att inte bli orimlig måste den begränsa sina anspråk, från anspråken på ontologiska sanningar till att upprätta metodologier för poängfull forskning. Men samtidigt måste den erkänna att denna försiktighet aldrig kan göras gällande för ideologin – den tankeform som konstituerar Subjektet. Ideologi och vetenskap kan därför sägas samexistera som två inkommensurabla tankeformer. Men ett ansvar faller på båda att leva i en dialog med den andra: vetenskapen måste vara ideologisk. Med det menar jag att den måste bortse från sina egna brister i kunskapsproduktionen, den måste tala som om dess sanning vore Sanning. Och den måste givetvis vara vetenskaplig, d v s även låta tesen om de sociala bestämningarna gälla för de historiska omständigheter som omgärdar den konkreta ideologiproduktionen och Subjektstillblivelsen. I denna mening är psykoanalysen en meta-vetenskap – den finner Sanningen på den plats där det omedvetna är. För det vetande är ideologiskt, d v s handlingsgenererande. På detta sätt är psykoanalysen en form för att reflektera över sociologin och rationaliteten.

Att rationaliteten inte vilar i sig själv, att den inte kan förklaras rationellt, att sociologin inte blir handlingsförlamande, att postmodernismen i alla fall gör något (bejakar), allt detta och mycket annat vittnar om en sak: ideologin är ett nödvändigt medium för att rationalitet ska kunna finnas. I varje totalt genomskådande – den avmystifierande blicken, det visionslösa förnuftet – finns det kvar ett element av ogenomskådlighet, vision och mening. Jag menar att den sociologiska tesen om en tilltagande rationalisering och den psykoanalytiska tesen om det brustna subjektet passar ihop som handen

och handsken — utifrån båda går det att se att brottet mellan beteckning och vara artikuleras. Detta innebär också att rationaliseringens resultat — den genomskådliga totaliteten — inte är helt: det finns kvar något annat, något omöjligt.

Detta andra uppträder hos Weber som det mål som bara det moraliskt handlande subjektet kan sätta upp och fälla omdömen om. Hos Parsons är det andra den icke-funktionella startpunkten för systemet, det som vevar igång det. Hos Marx är det andra det konkreta arbetets mångfacetterade ansikte, historiens fundament och förändringens möjlighet, kort sagt: det icke-identiska. Hos Adorno är det andra naturhistorien, den dimension hos mänskligheten som påminner om dess ursprung i det icke-samhälleliga. Detta andra är den utgångspunkt som subjektet har när hon talar om sig själv: födelsen. På detta sätt kan vi tala om det som fortfarande ter sig som det yttersta i den moderna världen: "det satta" som har sanningssägandet som effekt. Det sanna är bara en effekt av något redan satt: den biologiska födelsen och Subjektets och subjektets födelse i den symboliska ordningen. Det satta går knappast att sätta på begrepp på något annat sätt. Trots att då "friheten" varken finns satt före subjektet (det är bestämt av den symboliska ordningen och socialisationen) eller hos det samhälleliga subjektet — sociologin ser hur detta är socialt bestämt — så bortser subjekten alltid från detta när de handlar socialt. I ideologin försöker människan realisera den frihet som är omöjlig, men handlingarna kan bli medvetna och determinationerna möjliga att reflektera över.

En annan lösning, att se både det andra och det samma (språket), än den jag lanserar här, vore att anamma irrationalism, existentialism, ockultism eller något liknande. Men det vore oförnuftigt, det vore att förneka att förnuftet är möjligt och i stället predika navelskådandet för att försona det identiska och icke-identiska i en ny

harmonisk helhet. Det innebär också ett förnekande av kommunikationen, det enda medium som möjliggör att erfarenheter kan bli samhälleligt verksamma. Och därför även ett förnekande av sociologin, ett förnekande av att samhället är möjligt att begripa och förändra.

Om då vetenskapen aldrig kan frigöra sig från ideologin, kan det då finnas ett kriterium i vetenskapen som garanterar dess vetenskaplighet? Nej, men det finns en diskurs som kan belysa det: psykoanalysen kan visa hur subjektens tillblivelse i det intersubjektiva kastar ett ljus över hur det skapas en plats där vetenskapen sätts. På denna plats söks systematiska grunder för hur fenomen uppträder och vetenskapen kan då sägas uttrycka subjektets begär efter ordning.

När således sociologin konstaterar en avförtrollning i samhället så drabbas den själv av den. Om subjekten producerat nya reflexionsformer (se ovan) så måste även sociologin hitta en reflexionsform när dess premisser blir avförtrollade. Den måste då se att ideologin inte är död, att den är en förutsättning som inte går att trolla bort. Således står den sanning som vetenskapen åberopar inte att finna i den själv utan i subjektet i ideologin. Hur denna grund jag upprättat för sociologins giltighet — att den kan reflektera över sig själv — också antyder hur sociologin ska besinna sig ska jag ta upp i nästa avsnitt.

4.6. Den besinnande sociologin

Vad menar jag då med "besinning" och varför är det nödvändigt för sociologin att besinna sig?

Med "besinning" menar jag reflexioner över de egna förutsättningarna — historiska, empiriska, logiska och teoretiska — samt att dessa reflexioner även leder till att övertron på den egna förklaringsförmågan och totalitets-

anspråken minskas. Formerna för besinning kan därför vara av olika slag; sociologins historiska förutsättningar har jag redan varit inne på. Jag ska därför närmast behandla de teoretiska och empiriska förutsättningarna här i form av att jag visar hur sociologin har en övertro på sin förklaringsförmåga och reser totalitetsanspråk som verkar kränkande. Detta kränkande framstår tydligt om vi reflekterar sociologin genom psykoanalysen.

Den kanske vanligaste formen för sociologins övertro på sig själv är att när den ser ett fenomenens sociala bestämningar så gör den de uppnådda resultaten till det hela och missuppfattar sin egen förklaring. Den kan t ex ontologisera olika variabler och egenskaper så att dessa får karaktären av reellt verkande krafter. I så fall upprättar sociologin en ny metafysik som är lika misskännande som den metafysik den sett som sin historiska uppgift att bekämpa. Låt mig ta ett exempel. Om sociologin ska förklara ett fenomen som t ex kvinnomisshandel så tittar den oftast på vad de som misshandlar har för gemensamma egenskaper. Och då kan man säkert finna vissa mönster i form av variabelsamband. Så långt allt väl. Men övertron sätter in om man upphöjer dessa variabler — abstraktioner hos forskaren — till själva orsaken. En sundare, och mer besinnad, väg är att studera hur de sociala faktorer, som blir synliga för forskaren i form av variabler, medverkar till att psykiska komplex får sin specifika form och hur dessa under specifika omständigheter resulterar i kvinnomisshandel. En sociologi som besinnar sig på detta sätt kan då förstå vari tendensen till ontologiseringen av variabler har sin rot: genom sin maktaspekt, dvs att sociologin går hand i hand med det perspektiv som staten utvecklar när den ska betrakta samhället. Konkret uttryckt: staten kan vidtaga olika åtgärder i reformeringen av samhället och de möjliga åtgärderna bestämmer synfältet för den sociolog ser samhället på samma sätt som staten. Att man bara ser till de sidor

av mänskliga handlingar som uppfattas som direkt och objektivt relevanta för systemproduktionen.

Ett annat exempel kan påvisa att sociologin i sin övertro kan bli blind inför det transhistoriska och därigenom överskatta möjligheterna till social förändring (jfr också exkursen i kapitel 2 ovan). En klassisk sociologisk angelägenhet — framför allt i den franska tradition som går från Durkheim till Claude Levi-Strauss — är att se mänskliga klassifikationssystem, den symboliska grundvalen för mänskliga samhällen som ger individen en plats däri och ger mening och moraliska aspekter åt handlingarna, som förklaring till vad som anses som gott/ont, acceptabelt/frånstötande etc. Det sker givetvis avsevärda vetenskapliga vinster med detta — det goda/onda osv ses inte längre som resultat av en himmelsk ordning. Men det blir då lätt att förblindas och inte se de transhistoriska invarianterna i vad som t ex klassificeras som ”frånstötande”. Att det i de flesta kulturer ligger något frånstötande i t ex menstruationsblod och exkrementer. Psykoanalysen har här påvisat att moraliteten och normativiteten i en mening ligger före språket. Att det Jag som produceras inte är en naturgiven storhet utan en social och kulturell produkt. Jaget uppstår när en symbiotisk helhet spaltats upp i jag och de andra. När språket uppstår hos barnet upptäcker det samtidigt att det finns något som inte går att uttrycka i detta språk. Och spänningen mellan det som ej går att uttrycka och det diskursivt meddelbara skapar betingelsen för moraliteten. Så är till exempel det avskyvärda sådant som står i en viss relation till den icke-språkliga kroppen. Om sociologin i denna tappning således studerar vad som händer i symboliseringen så kastar psykoanalysen ett ljus över det som ligger före: hur *symboliseringsförmågan* uppstår.

Sociologin kan alltså inte ha kunskap om allt — den uppfattar sig dock många gånger som sådan total kunskap — här ligger det negativa i att man ärvt Comtes utopi: sociologen som överstepräst. Men att den nu gör det kan

alltså sägas vara ett uttryck för dess integrativa roll: att den utgår från de systemrelevanta handlingarnas objektiva aspekt och ser något utöver detta först när ett faktum kan antas ha betydelse för dem. Vad psykoanalysen som reflexionsform också kan göra är att påvisa att sociologins självförståelse uttrycker en kränkning. Vad vi då kan göra är att läsa psykoanalysen som en kartläggning av det socialas betingelser. Det innebär att psykoanalysen inte är sociologi, den kartlägger inte "socialt inflytande" utan, genom att verka genom subjektens självförståelse, subjektens upprättade motivationsbas. Sociologin förstår inte denna när den oftast ser socialisationen som en "prägling" av något "församhälleligt" som "reagerar" på detta. Barnet är ingen "individ" som "samhället" gör stopp vid och låter vara ifred. Tvärtom: för att subjektet ska uppstå krävs det att det tillägnar sig färdigheter som det inte förstår meningen med. Det vill säga: det "samhälleliga" i individen är inte bara "normer" utan även själva oigenomskådligheten av varför man har vissa önskningar och handlar på ett visst sätt. Att vara subjekt är att inte kunna genomskåda, men att handla som om man gjorde det. Psykoanalysen beskriver inte förhållandet mellan individ och samhälle utan snarare den inre splitt-ring som följer ur konfliktualiteten. Därför kan vi säga att psykoanalys och sociologi står i ett irreduktivt förhållande men att denna irreduktivitet inte är av allmänt slag utan tvärtom mycket speciell i det att det gemensamma objektet uppvisar mycket specifika drag: att begär och samhällelig objektivitet har gemensamma rötter men beskriver olika aspekter av mänsklig verksamhet som ofta står i konflikt med varandra, till exempel genom att samhälleligt förmedlade betydelser inte är identiska med de privata primära driftsmålen. Det är bl a synligt i att en handling "sociala funktion" inte är identisk med handlingens förankring i livshistorien och dess omedvetna mening. Exempelvis kan vi se narkotikamissbruk som ett

”uttryck för” eller en ”följd av” missnöje och arbetslöshet. Men detta säger inte ett dugg om vad missbruket betyder för individen. Denna betydelse kan ofta bli synlig i en sociologisk form, t ex som en ”felkälla”, ”slump”, ”socialpsykologiska mekanismer” etc. Vad jag sagt här får inte uppfattas som en plaidoyer för att på nytt försöka syntetisera psykoanalys och sociologi⁸, utan som en maning att reflektera det sociala i det begärsmässiga för att försvara det som kränks i en konfliktuell situation. Den grund jag försökt upprätta för sociologin består alltså inte i att vi ska säga vad denna ”är”. I stället menar jag att vi ska praktisera en verksamhet — sociologisera — och reflektera över denna genom samtal (förnuft) och en befriad kroppslighet (begär). I samtalet måste då illegitima maktanspråk bekämpas, inte minst i de samtal där den sociologiska diskursen hålls levande. Och man måste vara medveten om begäret för att kunna se (det förnuftiga *och* betvingande) samtalets baksida. Med andra ord måste sociologin, ett av upplysningens barn, även den besinna sig genom reflexion — t ex i den form jag praktiserat här.

4.7. Sociologi och kritisk teori

Sociologin är ingen kritisk teori. Tvärtom är den en diskurs framvuxen i det rum där behovet av systemintegration artikulats. Och den kritiska teorin är inte sociologi. Den är en kritisk tradition som både reflekterat över sociologin och använt sig av sociologin i sitt projekt att göra upplysningen medveten om sig själv. Men vad jag har velat visa är att det finns konvergenspunkter mellan sociologi och kritik.

Sociologin är en del av upplysningstraditionen och medproducerar den avförtrollning som den konstaterar och studerar. Genom sin nyktra och avförtrollade syn

vill den se sociala fenomen för vad de är — förklarbara endast utifrån sig själva. Härefter ligger som sagt den kritiska potential som sociologin alltid burit med sig. Men om den gör sin sanning till den enda producerar den en ny metafysik, nämligen om den naturaliserar de fenomen som den ser som sociala produkter. Därför måste den som sagt träda utanför sig själv om dess kritiska kraft ska kunna leva kvar. Och sociologen måste göra något svårt: lyfta sig själv i håret, d v s baka in det han analyserar i sin egen verksamhet. Om sociologen t ex ser att utsagors giltighet i samhället bestäms av vem som utsäger och hur det ut sägs, måste han reflektera över hur hans egna utsagors giltighet bestäms i forskarsamhället och ute i "det vanliga" samhället. Det finns då två sätt att närma sig detta: dels att se om giltigheten grundar sig på själva den rationalitet som ligger i att säga något, i intersubjektiv relation, eller om den grundar sig på något som ligger utanför själva denna rationalitet (t ex på makt), dels att närma sig en förståelse av hur det omedvetna gör sig påmint inte bara i form av hur det medproducerar innehållet i utsagorna utan även hur det bestämmer det som *inte* sägs. Därigenom kan den härskande rationalitetens pris antydhas.

Om sociologi och kritik ska kunna konvergera är det inte bara en angelägenhet att få sociologin att besinna sig i största allmänhet — valet av analysobjekt spelar också in om ambitionen ska kunna realiseras. I så fall är det angeläget att studera symbolproduktionen och den makt som ligger i denna. I ett samhälle dominerat av "friställda" subjekt (se ovan) och den universella kodens sammanbrott blir symbolproduktionen till en stark maktfaktor — den som bestämmer betydelserna är mäktig. Och därigenom kan man förhoppningsvis förstå hur man själv ska kunna spela med i symbolproduktionen så att en möjlighet ges att symbolisera subjektens erfarenheter och så att det blir möjligt att handla genom att symbolerna

knyts till subjektens driftsöden och ideologi.

5. Begär och kritik

Om nu ett nyckelord för nya kritiska strategier, nya former för produktion av självmedvetande och sociologins besinnande är "begär" — vad säger det om hur den kritiska teorin kan utvecklas?

Jag börjar besvarandet hos "metakritikens" fader (se ovan) — Hegel — som i sitt stora filosofiska system över mänsklighetens utveckling inkorporerar begäret. Hos Hegel är begäret något som hör till självmedvetandets stadium (se Hegel 1973: 137 ff). Självmedvetandet ligger mellan medvetandet — när medvetandet inte är medvetet om sig självt som medvetande, d v s självmedvetande — och förnuftet — när anden lämnar sin subjektiva gestalt och aktivt skapar historien. Begäret ligger i intersubjektiviteten, när människor upptäcker att det finns fler människor, men innan hon börjar objektiviera sig. När människan blir medveten om sitt självmedvetande riktar hon ett begär mot objekten för att hon ska finna gränsen för

sin makt. Hon upptäcker så småningom att objekten inte är målet för begäret när hon ser att objekten bara kan nå genom samverkan med andra människor (se Marcuse 1977: 114 ff). Begäret hos Hegel är således något i intersubjektiviteten som ligger före objektiverandet och därför ett moment hos förnuftet, något underordnat i förhållande till förnuftet. Vi skulle kunna tolka det som att begäret är drivkraften för subjektet när det söker anknytning till andra subjekt, medan förnuftet är drivkraften för historien. Begäret rör realiserandet av det lilla, förnuftet realiserandet av det stora. Om då hoppet och möjligheten till att förändra historiens gång och samhället betvivlas återstår möjligheten att förändra det överblickbara. Det vill säga att begäret ersätter förnuftet som den princip som vägleder mänskligt handlande. I den kritiska teorin kan vi se denna förskjutning i form av att man ger upp anspråken på att uttala sig om hur förnuftet kan gripa in i historien (Horkheimer/Adorno), hur det aktiva undflyr begreppsliggörandet (Negt/Kluge) eller hur förnuftet förklaras som terroristiskt (begärsfilosofi och postmodernism). I subjektiv praktik kan vi se förskjutningen i form av att protesterna mot de rådande förhållandena finns inrymd i det som den klassiska kritiska teorin bara såg som en affirmativ masskultur – i ”real-kulturen”, identitetsarbetet. Samtidigt som alltmer tycks hopplöst på det stora planet, när t ex statsfinansernas tillstånd blir ett överordnat telos för politisk reformverksamhet, så tycks alltmer möjligt på det lilla planet, t ex i form av den ”verksamma fiktivitet” jag var inne på tidigare. Men jag har också visat att det totala bejakandet av denna fragmenteringstendens är en tveksam väg. I såväl politisk som vetenskaplig verksamhet är den tveksam i det att den politiskt bejaktar uppgivenheten och att den vetenskapligt sett är omöjlig. Omöjligheten belyses som sagt av Lyotard: inte ens en så pass ”skrattande” postmodernist kan och vill släppa anspråken på att säga något all-

mängiltigt — i Lyotards fall ”rättfärdighet” som normativ utgångspunkt för språkspelens produktiva heterogenitet. Den väg jag därför förespråkar är en svår men nödvändig sådan: att inte återupprätta de grandiosa drömmarna om en kommande helhet — det kan bara ske genom maktmedel. Vi kan inte heller reservationslöst flyta med i den ström som vi uppfattar som ”utveckling”. Avförtrollningen bär ju på en oinlöst möjlighet — om allt socialt bara kan uppstå ur det sociala så kan vi förändra det. Denna vägs politiska implikation — anarkoreformismen — återkommer jag till.

Var finns då det fält som en kritisk teori kan gripa in i? Ett vettigt, måhända något banalt, sätt att strukturera den samhälleliga verkligheten är att indela den i tre nivåer: en *strukturnivå* som är de objektiva mönster som individerna är placerade i, och som de reproducerar och transformerar, en *psykisk nivå* där de individuella medvetandena och psykiska strukturerna finns, samt en mellanliggande nivå, *symbolnivån*, där namngivandet sker. Denna nivå påverkas *dels* av strukturen som ger symbolerna sociala bestämningar, genom att en viss arbetsdelning gör en viss symbolisering nödvändig och möjlig och i form av att kulturindustri, ja makt i vid mening, producerar nya symboler och så vidare, *dels* av den psykiska nivån där symbolerna förankras i privatspråket, knyts till den individuella biografin och identiteten; att symbolerna får en omedveten klangbotten. Om strukturnivån då har fångat huvuddelen av intresset hos t ex marxismen och sociologin, och den psykiska nivån har gjorts till den dominerande av nu senast begärsfilosofin, så menar jag att det är symbolnivån som det idag är nödvändigt att närma sig. Det är i makten över bestämningen av innebörd och definitioner som den stora maktkällan ligger idag, i sättet att ange det möjliga och tänkbara, det normala och det abnorma, i villkoren för rätten att tala o s v. Då är det angeläget att studera och kritisera hur symboler produ-

ceras och används så att det blir möjligt att reflektera över det som tas för givet. Symbolerna är inte bara av språklig karaktär, även bilder och ljud ingår i den mänskliga symboliken. Därför bör analysen och kritiken även innefatta exempelvis musiken, filmen och arkitekturen. I så fall kan vi även avläsa många fenomen som motstånd, eller i varje fall försvarskamp för en icke-ockuperad subjektivitet, t ex i form av klotter (graffiti), garagemusik, kläder etc. Men även denna analys och kritik fordrar besinning – det är lätt att gripas av en hallelujah-stämning inför uppfinningsrikedomen när det t ex gäller stilar inom många subkulturer (en stämning som gripit t ex Willis, 1978). En sådan fascination ser inte att det sker en allmän estetisering av symbolerna. Jag menar med det att symboler bara betraktas ur skönhetsaspekten och att frågor om deras sanningshalt – om de adekvat uttrycker det de gör anspråk på – och deras moraliska innehåll – om de uttrycker något rättfärdigt – försvinner eller tonas ned. Den sortens fascination går hand i hand med reklamens ambitioner – att genom estetiskt laddade signaler utlösa vissa konsumtionshandlingar.

Symbolnivån är också den nivå, vilkens centrala roll Horkheimer/Adorno missar i sin diagnos av det moderna samhället. De tar ut nederlaget för tidigt, inte helt obegripligt med tanke på den historiska situation som *Upplysningens dialektik* skrevs i, genom att de gör upp med Lukács på en punkt för mycket: hans poäng att kapitalet vilar på sin icke-identitet, det levande arbetet. Även om nu denna icke-identiska instans idag inte ter sig som speciellt egensinnig och subversiv så ligger den stora poängen i att det förblir något icke-identiskt. Sagt på ett annat sätt: om det moderna senkapitalistiska systemet lyckas med att utradera sin egen symboliska grundval så går det självt under. Just däri ligger hela kapitalismens möjlighet, och hotet mot den: den symboliska grundvalen gör det möjligt att det dynamiska behovssystem,

som är en grundbetingelse för att nya bruksvärden skapas så att allt mer bytesvärde kan realiseras, kan reproduceras *och* att sådana behov uppkommer som kan peka utöver detta produktionssätt.

Att hävda betydelsen av symbolnivån är det samma som att säga det jag hävdar ovan, att ideologin inte är död, att trots avförtrollningar av sanning, helhet, kritik mm det i själva subjektiviteten består en menings- och sanningssiver. Det är en invändning som är giltig i kritiken av såväl klassisk kritisk teori som postmodernism – själva tesen om ett ”endimensionellt samhälle” är, om än metaforiskt träffande, i varje fall minst sagt missvisande. Här har Habermas en dräpande poäng mot den klassiska teorin: det måste finnas något som gör det möjligt att beskriva samhället som genomsyrat av ett ”instrumentellt förnuft” eller som ”endimensionellt”. Men Habermas väljer fel väg när han vill avförtrolla denna försatta möjlighet som varande något intersubjektivt och rationellt: i stället rör det sig rimligtvis om något presubjektivt och prerationellt – nämligen sammanstötningen mellan vara och symbolisk ordning. Genom att se det ser man också att, även om kommunikationens möjligheter inte är uttömda, varje form av kommunikerbarhet och diskusivitet innebär ett kränkande; ett inträdande i det allmänna lämnar alltid något av det särskilda och unika utanför. Det är därför jag lyft fram den psykoanalytiska traditionen så pass mycket som jag gjort. Det är utifrån psykoanalysen som vi kan tala om *civilisationens pris* – om de kollektiva förträngningar som ett aktuellt symbolsystem vilar på har patologiska effekter som är mer betydande än vinsterna med det. Och det är utifrån psykoanalysen som vi kan ha *en reflexionsform* att skåda en vetenskaplig disciplins effekter utifrån – om sociologin måste förutsätta existensen av något annat än det den kan skåda med sina glasögon. Det är utifrån psykoanalysen som vi kan begripa *innehållet i nya subjektiva praktikformer* – om det finns nya former för produktion av självmedvetande.

Psykoanalysen förefaller då vara en nyckeldiskurs för varje försök att bedriva kritisk verksamhet. För det första har den sedan sin begynnelse artikulera ett vidgat rationalitetsbegrepp: handlingar, tankemönster och icke-handlingar, som utifrån en traditionell vetenskap eller filosofi ter sig oförklarliga och/eller "irrationella", blir begripliga och rationella när psykoanalysen kastar sitt ljus över dem. Den lyfter nämligen fram kroppen och de omedvetna motiven i förgrunden. Inte nog med att den kastar ett upplysande sken över rationaliteten, den är dessutom en metarationalitetsteori som inte nöjer sig med att ta ett kategorisystem för givet utan strävar efter att se hur detta kategorisystem är rotat i subjekten. Den ser då hur det finns något före språket, men erkänner att språket är det enda medel vi har för att tala till detta som ligger före. Genom att erkänna att något ligger före är psykoanalysen en civilisationskritik: om språket är något överindividuell och allmänt så är subjektet något ändligt och partikulärt. På så sätt riktar psykoanalysen en kritik mot upplysningens grandiose uttolkare — Hegel — när den i implicit polemik mot honom hävdar att döden inte kan upphävas i herre/träldialektiken i Historien. Döden är människans öde och det goda livet kan bara avnjutas av empiriska subjekt som vägrar att offra sig för en "sak".

Filosofiskt och kunskapsteoretiskt innebär också psykoanalysen en subversiv revolution. Den visar att det inte finns något rent ursprung, en första instans som allt annat kan avledas från. Att det inte finns en given "objektivitet" eller en ren och autentisk "verklighet" som representeras av subjekten i språket. Jag har försökt att demonstrera detta tidigare, bland annat med hjälp av distinktionen verklighet/realitet. Jag tror att vi kan göra ytterligare en distinktion som belyser detta. Freud gör en distinktion mellan "sakföreställningar" — de ordlösa föreställningar vi har om objekt, huvudsakligen lokaliserade i det omedvetna — och "ordföreställningar" —

d v s de föreställningar som ligger inbäddade i de ord som vi använder för att beteckna objekten. Jag tror att vi kan förstå "sakföreställningar" som "*föreställning*" eller "*presentation*". Med det menar jag ett passivt återgivande av realiteten. Och denna återgivning av realiteten är "överklig" i det att det inte går att utveckla en subjektivitet eller identitet utifrån den; här finns bara en föreställning om en egen och sammanhängande kropp utvecklad. Men denna föreställning är sammanflätad med föreställningen om andra kroppar — det är bara vid anblicken av andra och sammanhängande kroppar som barnet kan utveckla en föreställning om sin egen kropp. Subjektiviteten och identiteten uppkommer därför först i den symboliska ordningen, i ordföreställningarna som jag menar vi kan förstå som "*framställning*" eller "*representation*". Med det menar jag en aktivitet där namngivandet sker. I den uppstår meningen som en effekt av att namnen bestäms av sin icke-identitet med andra namn. Och subjektet uppstår som en effekt av att det är icke-identiskt med språket — språket är ett allmänt medium. Det kan brukas av alla och står i en mening i motsättning till den partikularitet som kännetecknar subjektet. När subjektet på så sätt uppkommer i språket kan det framställa vad det uppfattar som verklighet, det kan börja representera det som är föreställt. Men det föreställda förblir något annat än det framställda, t ex i form av de imaginära föreställningarna och den icke-namngivande strävan vi kallar "begär". Det är därför vi kan säga att begäret inte kan representeras utan bara presenterar sig själv. Det tvivel på politisk och symbolisk representation som kan breda ut sig i ett specifikt samhälle, att man tvivlar på andras rätt att vara talesmän för en själv, kan vi då metaforiskt beteckna som att begäret vinner terräng på förnuftets (som tillhör framställningens ordning) bekostnad.

Den position jag framställt, och framställer här, är som sagt en svår sådan: att försvara *både* det partikulära,

orealistiska, fantastiska och omöjliga genom att bevara ett frirum för reflexion över övertroende civilisation och vetenskap, *och* det diskursiva, kommunicerbara för att kunna kritisera de krafter som vill upplösa sanningsanspråk och moraliska aspekter i blind systemnytta och/eller i maktens och kraftens rätt. Men jag kan inte se att det finns möjlighet att upphöja denna svåra väg i en entydig strategi: det går inte att lokalisera en absolut punkt som ger alla andra påståenden dess giltighet. Vetenskapligt sett bör detta innebära en försiktighetens väg i form av en moderniserad variant av den "tvärvetenskapliga materialism" (se ovan) som Horkheimer förespråkade en gång i tiden. Det innebär då att sociologisera men utan att ontologisera och att besinna sig, att psykoanalysera — bland annat undersöka på vilka sätt som betydelsen av att vara rycker fram samtidigt som betydelsen av att ha rycker bakåt, att socialpsykologisera — framför allt att närmare undersöka de nya formerna för produktion av självmedvetande som jag kallat för "identitetsarbete". Dessa vetenskapliga empiriska strategier behövs för att den kritiska verksamheten inte bara ska fåktas med sina hjärnspöken.

Politiskt sett innebär min väg, som jag varit inne på tidigare, en anarkoreformistisk position (se vidare Tunander, 1983). Denna säger att det vore att ge upp hoppet om att delta i arbetet för en förnuftig värld om man inte godtar möjligheten av att vara aktiv i det offentliga samtalet och reformeringen av samhället. Vi uppträder då som myndiga, ansvariga subjekt och försöker se den helhet som vi antar att samhället utgör. Men samtidigt lever vi ut vårt begär i en vildhet där vi varken tar ansvar eller tänker förnuftigt. Denna sida fungerar då som både säkerhetsventil och reflexionsform. Att tro att de båda sidorna skulle kunna upplösas i en entydig position tror jag är en omöjlighet: att bara se förnuft och helhet kränker vårt begär, att bara se vildhet och lust kränker möjligheten att till-

sammans med andra resonera om en bättre värld.

Jag ska tydliggöra detta med en liten metaforisk betraktelse som säger något om vad begäret som en kraft i kritikens tjänst kan göra, vari dess positiva möjlighet och stora begränsning ligger. Betraktelsen handlar om katter.¹

Det finns vildkatter och tamkatter. Vildkatten är hemlös, den klöser och skriker i protest, vandrar ständigt vidare utan något mål. Den mänskliga vildkatten lever i ett rus, i festen. Den finner en sann glädje i detta, men när festen och ruset är över jamar den i desperation över sin ensamhet. Det är priset den måste betala för den ständiga flykten undan fastfrysandet och inordningen i förnuftets diskurser. Flykten måste ständigt finna nya vägar: när vildkatterna producerade punkmusiken såg de några år senare att flera av punkens ingredienser, t ex karnevalstanken, hade blivit finkultur. Ingredienserna började dyka upp på tidningarnas kultursidor, i tidskrifter, som varor producerade av kulturindustrin, pedagogernas tal om vad en sund subjektivitet består i, etc. Tamkatten å andra sidan vill inget hellre än att vara "normal"; den finner sig i sin placering och om det skulle uppstå något "problem" så talar den om detta med ett beskedligt jamande för husbonden. Husbonde och tamkatt talar därefter ut om problemet och finner en lösning inom hemmets fyra väggar. Medan vildkatten jamar ut begärets omättlighet, vägrar att jama med andra katter, låter tamkatten sitt begär bli till konkreta önskningar: jamandet kan gälla en tallrik med mjölk, en nypa frisk luft eller något annat konkret. När vildkatten besvärar av sin rökhosta på morgonen till följd av alltför många cigaretter och tänder en ny cigarett, blir tamkatten mäkta bekymrad och går med i en rökavvänjningsgrupp där man jamar ut sina problem med att sluta röka. Vildkatten gör "det" medan tamkatten talar om sin impotens. Och så vidare. Men är det kanske inte så att vildkatten uppstår samtidigt som tamkatten? Givetvis de förutsätter ju varandra. För att bena upp det lite ska

jag betrakta rockmusiken som en artikulation av vildkattens jamande. Då menar jag med rockmusik givetvis inte utslätad popmusik eller muzak, utan den självförbrännande tradition som ständigt söker nya vägar för att bevara sin rebelliskhet.

Kulturindustri, samhälleliga pedagoger och den administrativa apparaten försöker ständigt tämja den vildhet som ligger i rockmusiken. Denna vildhet vill företrädarna för det instrumentella förnuftet — husbönderna — göra till ett "problem" som det är nödvändigt att "tala ut" om. Husbönderna är rädda för att tamkatterna ska hitta den katt i sig som också vildkatterna bär på, att den grå massan hotas av oordning, vildhet och egensinnighet som är omöjliga att behandla inom det kategorisystem som det instrumentella förnuftet består av. Men det som vildkatterna i rockmusiken protesterar mot är inte något naturgivet. Oftast ser den inte att det är det instrumentella förnuftet som gjort den till en varelse utanför och under den moderna civilisationen. Framför allt gäller detta givetvis från 1950-talet då vi för första gången i historien kan tala om en specifik "ungdomskultur". Genom att implicit se det instrumentella förnuftet som något naturgivet förstärks vildkattens ensamhet och desperation. Vildkatten vill inte låta sig infångas och tämjas. Därför befinner den sig i en ständig flykt. En flykt från en vardag som med rätta kan kännas som ett fängelse. Det djupt tragiska är att detta fängelse ständigt växer. Lustens och flyktens nya uttrycksformer kan bli nya murar. Till slut finns bara ruset, galenskapen, självmordet, terrorhandlingen och ensamheten kvar som sista uttrycksmedel för en icke-fängslad lust och subjektivitet. Med andra ord blir vildkatten postmodernist.

Min poäng med denna lilla berättelse blir därför, liksom innebörden i anarkoreformismen, tvåfaldig. *Den ena* är att vildkatten måste pröva att tala med tamkatten för att inte för alltid fastna i ett slags glad melankoli,

t ex genom att bli en skrattspegel av det den vill fly ifrån. *Den andra* poängen är att tamkatten måste se den rest av vildkatt den bär med sig: även i en kultur genom-syrad av instrumentellt förnuft kommer det att finnas kvar något som inte går att säga. Som säkerhetsventil, som artikulation av ren lust och opposition, kan vildkatten ge perspektiv åt och berika det liv som tamkatten lever.

Begäret är alltså orealistiskt på gott och ont – nödvändigt som drivkraft och reflexionsform, men otillräckligt när det gäller att omskapa den samhälleliga verkligheten. Därför måste det stundtals låta sig bli en del av en förnuftig diskurs. Begärets aktivitet är alltså en praktisk kritik, men för att bli verksamt måste det kränka sig självt.

Begäret är således någon annanstans än kritiken. Kritiken vilar förvisso på de betydelseglidningar som begäret alltid åstadkommer, men för att vara kritisk i rationell mening måste man bortse från detta. Kritik i *politisk* mening innebär då närmast att man i varje fall erkänner subjektets "vilda" sida, att man använder diskursen som medium för att kritisera illegitima maktanspråk. Eftersom den makt som kritiseras inte bara lever genom en hegemoni i diskursen, utan även genom makt över våra kroppar och sjäsliv, så måste kritiken vara medveten om att den diskursivt ska kritisera även icke-diskursiva förhållanden.

Kritik i *vetenskaplig* mening innebär att bedriva en besinnad sociologism och speciellt rikta blicken mot symbolnivån för att rationellt undersöka vilken makt som utövas här och hur den reproduceras. En annan viktig fråga är hur begäret "tuktas" när "systemet koloniserar livsvärlden". Vad händer i subjekten när deras verksamheter inrättas efter maktens och penningens logik? Hur påverkar detta identitetsarbetet? Den besinnande sociologismen och dagens kritiska teori arbetar med dessa

frågor på ett försiktigt sätt – de ställer inte upp helhets-, förnufts- och andra begrepp på ett sådant sätt att man ontologiserar vissa egenskaper, gör dem allmängiltiga och skär bort det icke-identiska. Men kravet på sanning och giltighet uttraderas inte med detta. Av pragmatiska skäl godtar man psykoanalysen som en teori som förklarar hur sanning och mening är förankrade i subjekten och att subjekten därför kan konstruera en plats för sanning: vetenskapen. Men givetvis kan vi inte uppfatta den sanning som getts denna plats som absolut. Varje epok, varje samhällsformation skapar sina regler för vad som tillmäts betyget "sant". Mänskligheten arbetar ständigt med att skapa meningar och sanningar. Detta sistnämnda har redan sagts av Michel Foucault (1984). Men på en viktig och springande punkt är jag oense med honom: i sina genealogiska undersökningar innefattar han även psykoanalysen och likställer den med andra diskurser som försöker säga vad människan är. Och detta projekt är ett försök att gå bortom distinktioner som gott/ont och sant/falskt (jfr Dahl/Hultqvist 1986). Av skäl som jag återopet i kapitlet 2 och 4 menar jag att det finns pragmatiska skäl att hålla psykoanalysen för sann när det gäller subjektet, och sociologin för sann när det gäller hypotesen om en rationalisering och avförtrollning. När vi därför laborerar med "sanningar" är vi medvetna om att dessa är provisoriska och pragmatiska, men för den skull inte "värdelösa". De kan fungera kritiskt om de hjälper oss till bättre förklaringar och förståelser av varför världen ser ut som den gör.

Om "kritik" således inte kan baseras på ett rent begär, så kan inte heller begärets aktivitet sägas vara "kritiskt". Begäret är pre-subjektivt och det implicerar *politiskt* ett ansvarslost egensinne, som varken kan ges stämpeln "kritiskt" eller "affirmativt". *Vetenskapligt* sett är begäret alltid en "felkalla" – dess existens vittnar om att det aldrig går att genomlysra subjekten helt, detta därför

att begäret är flytande, undanglidande. Som har framgått är begäret av intresse inte för att det kan läggas som grund för kritiken, utan för att kritiken kan bli effektivare om den tar hänsyn till begäret.

Till sist en liten summering av vad jag kommit fram till. Finns det något "fundament" för den form av "kritik" jag har förespråkat? Det skulle då närmast vara hoppet om ett samtal som utspelas mellan jämställda medborgare där målet är "förståelse". Men jag hyser inte lika stor tilltro till denna möjlighet som Habermas gör. Detta *dels* av empiriska skäl: i de exempel som skulle kunna ges på sådana situationer finns det en möjlighet för att definierandet av vad som är "riktig" "förståelse" blir för snäv. Dessutom finns risken att definitionen av "riktig förståelse" blir densamma som "bättre vetande". *Dels* av teoretiska skäl: fundamentet blir Absolut och inte öppet inför objektens egensinne. Med dessa reservationer givna godkänner jag situationen som ett rimligt fundament.

Reservationerna grundar sig på de goda sidor av upplysningen, rationaliseringen och avförtrollningen som Horkheimer/Adorno underbetonade: när upplysningen krossar begreppsfetischer, när samhället avförtrollar och när sociologin visar att det sociala vilar i sig självt – då sägs det att det bara är människorna själva som kan skapa upplysning och ge den en innebörd. Detta påvisar implicit nödvändigheten av en reell demokrati och att upplysning, för att inte bli en självförstörande myt, måste vila på en *demokratisering*. Och demokratisering innebär bl a rätten att ställa kritiska frågor: vem/vad har makt, vem/vad har makten över symbolerna, vad begränsar subjektens kamp för att skapa nya meningar etc.

Och här slutar jag. När frågorna kring den kritiska teorin har fått provisoriska svar, då tar nya provisoriska frågor vid om vad demokrati är och vad vetenskapen kan säga om det. Bli därför inte förvånad om författaren

i framtiden kommer att behandla detta.

Kapitel 1

¹ Några exempel på dessa diagnoser kan jag ge: Lasch (1979) menar att vi nu lever i en kultur som är helt genomsyrad av fenomen och förhållanden som är betingade av att "narcissism" blivit ett dominerande karaktärsdrag hos allt fler människor. Lyttkens (1985) menar att de moraliska grunderna för handlandet håller på att urholkas till förmån för pseudovetenskapliga förhållningssätt och ideologier. Pessimister med rötter i kritisk teori och "kapitallogik" menar att kapitalet nästan helt har slukat de sista formerna av mänsklig subjektivitet. Tesen om det terroristiska draget hos förnuftet odlas i dag flitigt av sk post-modernister (se nedan, avsnitt 3.8.). Tesen att ideologierna är döda är en krisdiagnos som ställdes av bl a Herbert Tingsten redan på 50-talet, och den tycks ha fått en renässans i dag. Därför pläderar nykonservativa för olika åtgärder som ska restaurera traditionella värden så att människorna återigen ska kunna agera utifrån moral och ideologi, se t ex Bell (1976). "Sanningens kris" uttrycks bl a, eller kanske framför allt, i de vetenskaper där sanningsproblemet varit minst ifrågasatt tidigare. Jag tänker givetvis på de moderna naturvetenskaper där många mer och mer börjar luta mot tesen att "sanning" beror mindre på korrekt observation, och mera på observatören, hans agerande, ideologi och val av mätinstrument. Även om jag nu ställer mig tveksam till en del av dessa diagnoser, ja några kommer jag rent av att mycket starkt

ifrågasätta, så menar jag att vi så här inledningsvis kan se dem som symptom på en krismedvetenhet. Och jag kommer att visa att det inom den kritiska teorin också finns ett krismedvetande. Jag kommer även att försöka demonstrera att ett drag hos livsvärldens subjekt i dag i praktisk form uttrycker ett krismedvetande.

Kapitel 2

¹ Med "positiv" menar jag givetvis inte "bra" eller "god" utan pretentionen på att yttra sig om reella fenomen.

² "Det förträngdas återkomst" är en central tes i Freuds psykoanalys. Och det centrala i denna centrala tes är att det förträngda alltid återkommer till "ytan", men oftast i en ny gestalt. Formen på denna nya gestalt är beroende dels av vad som har hänt med det förträngda i det omedvetna, och dels av hur jagets försvarsmekanismer motverkar återkomsten. Detta behandlas i avsnitt 2.2.

³ Han utvecklade denna teori mellan 1895 och 1897.

⁴ Här tangerar jag en högst infekterad debatt. När det gäller motivet till Freuds brott med förförelseteorin uppges ofta "feghet" från Freuds sida. Se t ex Dagens Nyheter 5/3 1984, där Jeffrey Masons bok "The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory" anmäls under rubriken "Feghet fick Freud att svika kvinnorna". Freuds egenskaper – om han var feg eller modig – intresserar mig inte. Men i det följande visas att Masons och andras angrepp på Freud är baserade på felaktiga premisser.

⁵ Miller, som är betydligt seriösare än Mason (se föregående not), hävdar i korthet att vi måste återupprätta förförelseteorin. Men egentligen menar hon inte detta primärt: hennes högst hedervärda ärende är att försvara barnens rätt och okränkbarhet för att bryta med den "svarta pedagogik" (se Miller 1982) som behärskat mänskligheten alltför länge. Och jag kan varken se att detta nödvändiggör ett återupprättande av förförelseteorin eller att detta berättigar att vi stryker ett streck över psykoanalysens stora upptäckt: den psykiska realiteten. Tendentiellt urvattnas i så fall psykoanalysen

till att bli antingen en teori om psyket som en blott passivt registrerande instans eller en ordinär psykologi. Och jag tror att det är som psykologi, inte som psykoanalys, vi kan tillägna oss Millers teori. Jfr f ö Miller (1983:10) där hon refererar Anna Freuds definition av "psykologi" i förhållande till "psykoanalys" — psykologin beskriver framför allt "omvärldens för karaktären skadliga inflytande". Det är en gåta för mig att Miller inte omsätter denna insikt i sin bok, dvs uppfattar sitt ärende som en psykologisk och relationsteoretisk komplettering av psykoanalysen i stället för att angripa psykoanalysens stora landvinningar — teserna om den infantila sexualiteten och den psykiska realiteten.

⁶ Det är Køppe/Olsen (1981) som, i sitt utomordentliga arbete om Freuds psykoanalys, myntat dessa begrepp. Jag kan inte bedöma på annat sätt än att de gjort en konsistent och koherent tolkning av Freuds arbeten sedda som en helhet. Därför lutar jag mig i den följande framställningen mycket på deras arbete.

⁷ Dessa efterträds av objektskärleksstadiet. Dessa stadier beskriver de psykiska strukturernas genes och utveckling. De orala, anala, falliska, latent och pubertala stadierna beskriver däremot sexualdrifternas utveckling. Sexualdrifterna finns framställda i framför allt "Tre avhandlingar om sexualteori" från 1905, "Om teorier om infantil sexualitet" från 1908, "Karaktär och analerotik" också från 1908 (dessa tre texter finns i Freud 1977a), i föreläsningarna 20-22 i "Föreläsningar för orientering i psykoanalysen" från 1916-17 (Freud 1981) samt "Drifter och driftsöden" från 1915 (finns i Freud 1983, band 1). De psykiska strukturerna behandlas framför allt i texter skrivna efter 1910 då Freud alltmer börjar intressera sig för jaget (medan framställningen av sexualdrifterna mera reflekterar ett intresse för sexualiteten). Medan stadierna i teorin om sexualdrifternas utveckling beskriver libidons knytning till olika delar av den egna kroppen, så behandlar teorin om de psykiska strukturernas utveckling hur libidon kan knytas till det egna jaget och/eller olika objekt. De psykiska strukturernas utveckling finns framställd framför allt i "Formuleringar om de två principerna för psykiska processer" från 1911, "Om införandet av begreppet narcissism"

från 1914, "Drifter och driftsöden" från 1915, "Sorg och melankoli" från 1917, "Masspsykologi och jag-analys" från 1921, "Jaget och detet" från 1923, "Förnekandet" från 1925 (alla dessa texter finns samlade i Freud 1983, band 1 och 2) samt inte minst "Nya föreläsningar för orientering i psykoanalysen" från 1933, speciellt föreläsning 31 (Freud 1977b).

⁸ Hela exemplet är även det hämtat från Køppe/Olsen (1981:400).

^{8a} Jag gör här ingen periodisering av Freud, utan pekar blott på två tendenser, som jag kallar "ben".

⁹ Frågan är väl om inte varje deltid av modern tid har sin form av hätska Freud-angrepp. Med rätt eller orätt har han bl a anklagats för att vara jude, sexualgalning, kokainist, fuskare m m. Att han så ofta utsätts för olika angrepp av denna typ kanske snarare bekräftar än förnekar värdet av hans teori?

¹⁰ För en kortfattad presentation av "etnopsykiatri", se Olsén (1978:19ff).

¹¹ Ett exempel bland många är Schneider (1975:93ff).

¹² Detta borde vara en utmaning för sociologin: att se på individers skuggsida i form av vad de gör i sängen, bakom den stängda dörren, vad som antyds, vad som står i bokhyllan etc. Detta kan säkert berika de analyser som annars bara studerar de explicita "attityderna" o dyl.

^{12a} Om vi bortser från en rent kronologisk ordning.

¹³ Å ena sidan är detta kapitel ingen ortodox framställning av Lacans psykoanalys, jag har medvetet förenklat och omtolkat honom på flera punkter. Detta för att underlätta läsningen och för att placera in dessa tankar i detta sammanhang. Å andra sidan har jag strävat efter att bevara hans grundläggande intentioner. Denna infallsvinkel är givetvis äventyrlig – kritiken mot min framställning kan varken reduceras till tveksamheter hos Lacan eller tveksamheter i min tolkning. Men jag räds inte denna strategi, som för mig är den enda möjliga, speciellt om man betänker att det finns lika många tolkningar av Lacan som det finns uttolkare. De tolkningar jag har använt mig mest av – att förstå Lacan enbart utifrån honom själv är nog näst intill en omöjlighet – är Lemaire (1981) och Kovel (1981). Men låt mig ändå försöka sortera ut vad som mera är Lacans tankar och vad som mera är mina egna. Avsnitten 2.4., 2.5. och 2.6. ligger väldigt nära

en mindre kontroversiell Lacan-tolkning. Men exemplet med trådrullen och de slutsatser jag drar om språket utifrån detta exempel är mina egna. Avsnitt 2.7. är ett försök att se hur man kan använda Lacan och tankarna här är mina egna. En och annan har dock lånats från Kovel (1981).

¹⁴ Det slår mig att subjektets tillblivelse finns beskriven i mytisk form i Bibelns skapelseberättelse. I Eden lever Adam och Eva i ett mimetiskt förhållande till naturen, begrepp och objekt är identiska. Men i syndafallet sker något. Dels uppstår ändamålsrationaliteten: Eva utnyttjar redskap för att nå äpplet. Dels upplöses det mimetiska förhållandet till förmån för ett begreppslikt tänkande, att samma begrepp kan klistras på olika objekt. När Adam tillfrågas av Gud om han har smakat på äpplet ljugar han, han kan ljuga först när han har smakat av äpplet. Och förvisningen från hemmet äger rum. Subjektet börjar sin vandring i språket för att aldrig mer återvända till ursprunget. Ursprunget – det kan vara Eden, livmodern, enhetskänslan, det stadium där tingen inte kan beskrivas utifrån egenskaper de har utan bara föreställas som varande just det de är.

¹⁵ En del poststrukturalister, framför allt Jacques Derrida, går ännu längre och hävdar den totala "intertextualiteten" – ett element, en text blir bara begriplig genom sina relationer till alla andra texter och element.

¹⁶ Ett exempel: "moderns begär" betecknar "fallos":

"moderns begär" (signifiant)

"fallos" (signifié)

När barnet ser att det ej kan vara fallos – objektet för moderns begär, dvs genomgår den oidipala konflikten ser det att det är "faderns namn" som betecknar "moderns begär":

"faderns namn" (signifiant)

"moderns begär" (signifié)

På detta sätt har en signifiant blivit en signifié och den första signifién har förträngts och blivit omedveten, i

detta fall de incestuösa önskingarna (Lacan 1973:135ff).

¹⁷ Detta är ett exempel jag redan använt, men här vill jag säga något annat med det.

¹⁸ Faran med att upplösa dessa permanent, att ensidigt bejaka en fragmentarisering, ligger i att själva ordningen — språket och strukturen som är samhällsligheten — går förlorad och det enda som då står till buds i en intersubjektiv relation är den imaginära identifikationen. Mer om denna senare. Att en sådan identifikation verkar destruktivt i vuxnas relationer, att relationens aspekter inte kan finna former av diskursiv medelbarhet, att man bara ser spegelbilder utan betydelser, belyses av t ex Werup (1984).

¹⁹ Se t ex Kosik (1979:108ff).

²⁰ Jfr en effekt av Webers sociologi: om vetenskapen är en del av en allomfattande samhällslig rationaliseringsprocess där ändamålsrationaliteten blir dominerande så bildar värden och subjektiva val en obegriplig häxkittel av stridande viljor. Jfr även Duerr (1982) som menar att om vildheten utestängs från det som erkänns som giltig erfarenhet i en given kultur så perverteras vildheten. Ett exempel på detta är den moderna ockultismen.

²¹ Att detta sker i en ökande omfattning och att metoderna blir alltmer raffinerade när det gäller ett specifikt kvinnligt begär belyses av Coward (1984).

²² Se Krovoza (1976) som talar om begäret i form av "sinnlighet".

²³ Som vi kommer att se senare gör begärsfilosofin denna tendens till ett fullbordat faktum.

²⁴ Här föregriper jag en diskussion kring Habermas i nästa kapitel: hans förtjänst ligger i att han just utgår från språket och hans miss i att han inte erkänner begäret.

²⁵ Dvs öka intresset för "kritiken". Om distinktionen framställning/kritik, se Lundkvist (1975:45f). Min poäng bör inte missförstås. Jag menar inte samma sak som t ex Prokop (1981) när hon anklagar Marx för att ha ett för snävt "produktions"-begrepp, eller som en svensk idéhistoriker som nyligen riktade kritik mot ekonomer för att de är inhumana när de talar om arbetare som "arbetskraft". En sådan kritik missar poängen i Marx framställning — denna är ju verkligen inte någon

propaganda för ett kapitalistiskt produktionssätt utan en kritisk framställning av dess egen logik. Jag pläderar alltså inte för ett övergivande av Marx ekonomikritiska projekt utan bara för en intresseförskjutning hos kritiska marxister (som ju i och för sig redan ägde rum hos den tidiga kritiska teorin).

²⁶ Schmidt (1978) myntar detta begrepp i kontrast till "inringningsteorier" som bygger på idén om en natursubstans som inringas av det konstiga, samhälleliga, kulturella etc.

²⁷ Egebak (1980) utvecklar denna epistemologiska poäng vidare i sin Lacan- och Derrida- inspirerade Freudläsning.

²⁸ Se Dahl (1985).

²⁹ Se t ex Karterud (1984).

Kapitel 3

¹ Här råder en om inte total så i varje fall stor begrepps-förvirring. Jag väljer just dessa två begrepp utifrån Conner-ton (1976:16f).

² Se Kemp (1968) för en presentation av Kants filosofi. Denna kritikform praktiseras bl a av den moderna språk-forskningen - språket är ju i allra högsta grad en betingelse inte bara för kunskap utan för mänskligt liv över huvud taget.

³ Hos Descartes: själva det förhållande att jag tänker; hos Hume: sinnesintrycken; hos Kant: apriorikategorier och åskådningskategorier.

⁴ "Spekulativ" har inte här den gängse svenska valören. I stället avses en aktivitet där målet är säkerhet och medlet det ständiga kritiska ifrågasättandet.

⁵ Här har vi ett exempel på den i not 1 nämnda begrepps-förvirringen: Kortian kallar rekonstruktion "kritik" och criticism "metakritik".

⁶ En modern form av epistemologikritik är den s k kunskapssociologin (t ex Mannheim och Sorokin). En svårighet är emellertid uppenbar här: i kunskapen om kunskap tas vissa sanningar för givna utan att man ifrågasätter dem. Hos Mannheim sker t ex ett något dogmatiskt antagande om möjligheten av att ett speciellt skikt -

de intellektuella - står ovanför de historiskt relativa kunskapskategorierna. (Vi återkommer till Sorokin i kapitel 4).

⁷ Det som vi kritiserar Hegel för — att det finns något Absolut, att den slutliga identiteten är möjlig — är paradoxalt nog det som gör även den Marxska dialektiken möjlig. Hegel baserar sin idé om den Absolute Anden på att denna kommer till sig själv från att ha varit avyttrad, objektiverad. Men denna idé om objektivering är samtidigt det som gör det möjligt att tänka dialektiskt. D v s att tänka sig ett växelspel mellan subjekt och objekt där tyngdpunkten kan ligga hos den ena polen. Se vidare Jameson (1981:51).

⁸ Framställningen av Marx kunde givetvis göras mycket längre. Men min intention är att här närmast visa hur Marx är den viktigaste av "metakritikens" fäder. Den som är intresserad av att utförligare studera denna Marx-tolkning hänvisas till t ex Carlsen et al (1984), Rosdolsky (1975) och/eller Schanz (1974). Vad som visas i denna tolkning, i bland kallad "kapitallogik", är bl a att Marx varken var determinist eller sammanbrottsteoretiker, och hur han trots stora likheter med Hegel skiljde sig från honom i det att han betonade historiens icke-identiska och icke-teleologiska karaktär.

⁹ Om detta, se Carlsen et al (1984) där man sammanfattar den sene Marx' program med ett citat av honom själv: "vetenskapen ska utvecklas från vetenskapen självt." (s 173)

¹⁰ Om detta, se de i not 8 nämnda verken.

¹¹ Se t ex Eyerman (1981:302f).

¹² Redan Marx lämnade som vi såg denna i ekonomikritiken, och utifrån en historiefilosofi blir det dessutom högst problematiskt att förklara den uteblivna proletära revolutionen i Västeuropa och inte minst varför arbetare kunde stödja Hitler.

¹³ Något som Institut für Sozialforschung under Horkheimers ledning försökte i projektet "Auktoritet och familj". Om detta, se t ex Bonss (1982), Held (1980:kapitel 4) och Horkheimer (1978b).

¹⁴ Trots denna tes hamnar de ej i Webers position: även om de kunde instämma i dels hans tes om en tilltagande rationalisering, och dels hans tes om en tilltagande

meningsförlust och avtraditionalisering som en följd av rationaliseringen, så delade de naturligtvis inte hans ödestro. Denna ser de själva som ett symptom på rationalisering, som en brist på reflexion.

¹⁵ Se vidare Pålshaugen (1983:59ff).

¹⁶ Här finns en intressant likhet med Lacans Descartes-kritik, se ovan.

¹⁷ Se Adorno et al (1969).

¹⁸ Jfr ovan om Freuds analys av "Fort"/"Da"-situationen.

¹⁹ Häri, skulle jag vilja hävda, finns faktiskt en likhet mellan Horkheimer/Adorno och Habermas, i alla fall den Habermas som skriver "Erkenntnis und Interesse" (Habermas 1969). (Att Habermas' Freudläsning dock är speciell återkommer jag till i avsnitt 3.9. nedan.) Förvisso är homologin hos Horkheimer/Adorno inte explicit medan den är det hos Habermas – den psykoanalytiska terapin sätts upp som en förebild för en dominansfri och befriande kommunikation. Hos en annan förgrundsfigur inom den kritiska teorin – Herbert Marcuse – är det inte längre frågan om en homologi: det som förtrycks i civilisationen är det som ska bilda grunden i det befriade samhället – den från centrerings befriade libidinala energin. Marcuse utnyttjar alltså psykoanalysen direkt för att formulera en konkret utopi. Se Marcuse (1974).

²⁰ Se The Frankfurt Institute (1973: kapitel IX).

²¹ Se Adorno (1967 – 68).

²² Jag menar inte att ekonomikritikens insikter på något sätt är överspelade, att "kapitalets omfångslogik" (se Schanz 1974) skulle vara "mindre". Tvärtom resulterar kapitalsubsumtionen bl a i den interventionistiska staten, kulturindustrins expansion, de kulturella praktikernas förvandling m m, men detta innebär en sådan radikal differentiering och tendentiell oreglerlighet att dess relevans för kartläggande av det subjektiva handlandets sfär –som ju ekonomikritiken bara har implikationer för – minskar.

²³ Något som var fallet tidigare. En intressant studie av denna form av individualitet är Le Roy Ladurie (1982).

²⁴ I vilken utsträckning denna modell blev något mer än en oinlöst utopi är en empirisk fråga, en fråga som

är alltför stor för att besvara här. För en beskrivning av den borgerliga individualismen, se t ex Lukes (1973).

²⁵ Se Duerr (1982) och ovan.

²⁶ Om cynikern däremot blir en masstyp (se nedan, avsnitt 3.8.) så minskas denna kamp för att uppnå mening.

²⁷ Se Ziehe/Stubenrauch (1983).

²⁸ Se Jameson (1984).

²⁹ Om "stil", se Hebdige (1979).

³⁰ Se Schmidt (1984).

³¹ D' Amico (1982:178) påpekar att denna lösning baseras på en enhet av historicism och dogmatism.

³² Inte bara marxist-leninister, men även odogmatiska marxister, tenderar att överskatta möjligheten av att förstå samhället som något som cirkulerar runt, och uttrycker, relationen mellan kapital och lönearbete.

³³ Att Lukács senare i sitt liv, framför allt i arbetet med sin stora Estetik, kom att föra in en mängd psykologiska postulat i sin diskurs när så krävdes, är ett exempel på att han i praktiken tog tillbaka sina tjugotalsteser utan att öppnet medge detta. Se t ex Dahmer (1973:313ff).

³⁴ Även om han i sak vidareförde en del av Lukács projekt, framför allt insisterandet på giltigheten av den marxiska reifikationsteorin. Det innebär också att Horkheimers och Adornos positioner långt ifrån var homologa — något som ofta antas vara fallet. Vi har t o m sett exempel på sådana invektiv som att Lukács, Horkheimer, Adorno och andra icke rumsrena marxister alla kan försas in under rubriker som "romantiker", "humanister" etc. En god katalog för en sådan klassifikation erbjuder Therborn (1976). För en grundligare kritik av detta, se t ex Jay (1982a).

³⁵ Här tangerar Adorno vissa poststrukturalistiska tänkesätt, en likhet som dock ganska ofta överdrivs.

³⁶ I hans teori uppträder det pre-kategoriella, det icke-begreppsliga som ännu ett begrepp och "reducerar således den levande motsättningen till en död idealistisk dialektik av former och begrepp." (Piccone 1972:112)

³⁷ För en introduktion, se Thomsen (1982), samt samtalet med författarna, Negt/Kluge (1983).

³⁸ "BZ-rörelsen" används idag som beteckning för de ungdomar som i Västeuropa ockuperar tomma hus och renoverar dem.

³⁹ Jag tror att detta är en viktig distinktion, men vi bör fråga oss själva om detta är det rätta sättet att förstå det på – kan vi verkligen se (dvs är detta ett fruktbart sätt att tänka på?) distinktionen som en sammanstötning mellan något före och efter? Föregår inte sammanstötningen mellan två delar av verkligheten vilka utvecklar sig samtidigt? Om vi ställer frågan så, kan vi undvika risken för nostalgi och kan se möjligheten av en transformation som något som kommer inifrån – dvs försöken att producera en antikapitalistisk arbetarkultur börjar i redan konstituerade former. Negt/Kluge undviker faktiskt denna fälla – att sätta upp det naturliga/det första/det oförmedlade etc, mot det artificiella/det andra/det förmedlade etc – eftersom de försöker att lokalisera det som står mot kapitalet innanför kapital/arbete-relationen. "Eigensinn" är varken ren natur eller ett rent medium för ackumulering, utan är ett försök att konstituera någon slags enhet mellan de separerade områdena.

⁴⁰ Detta begrepp myntades ursprungligen av Cohen/Taylor (1978).

⁴¹ Ur en intervju med Cave i tidskriften *Schlager*, nr 96, s 42.

⁴² Det kanske inte är alltför kontroversiellt att spekulera om en renässans för nationalismen med tanke på alla spektakel kring de olympiska spelen, speciellt i USA 1984, skeendena i Argentina och Storbritannien under Falklandskriget m m.

⁴³ Framställningen här bygger på Descombes (1980) och Lyotard (1982).

⁴⁴ Som ett exempel på en sådan strategi skulle vi kunna se "Tiggerhaeren" i Köpenhamn. Om denna, se Warming/Holmegård (1984).

⁴⁵ Se Baudrillard (1985).

⁴⁶ Jfr Ricoeur (1978:32ff) som ser Marx, Nietzsche och Freud som de som sätter misstanken i centrum i sina tolkningsarbeten.

⁴⁷ Dvs Center for Contemporary Cultural Studies vid universitetet i Birmingham. Några av de mer kända arbetena härifrån är Willis (1978) och Willis (1983).

⁴⁸ Det följande lånar en del argument från Reitan (1983).

Kapitel 4

¹ Att jag använder begreppet "framträda" betyder inte att jag försvarar en expressivistisk eller essentialistisk position, dragen "framträder" bara genom mänsklig aktivitet.

² Det följande bygger bl a på Liedman (1978) och The Frankfurt Institute (1973).

³ Jag följer här en ledande tanke i Aagaard Nielsen (1983).

⁴ Se t ex Aron (1973, band 1).

⁵ Habermas (se t ex 1983a) är den tänkare som idag framstår som den främste försvararen av detta projekt. Föregångare är t ex Vico, Marx och Nietzsche: alla betonar de det positiva i Guds död och att människan med denna insikt har möjlighet att skapa sina egna värden och sin egen värld på ett medvetet och aktivt sätt.

⁶ Debattörens namn är Lasse Strömstedt. Se Dahl (1985) och jfr ovan, avsnitt 2.8.

⁷ Denna effekt av den stalinska teorin skildras ingående av Koestler (1978).

⁸ Rabow (1983) är en god katalog över de försök som gjorts för att med psykoanalysens hjälp förbättra framför allt förutsäggelseförmågan i sociologin.

Kapitel 5

¹ Betraktelsen är en omarbetning av en artikel jag skrev för Sydsvenska Dagbladet. Den var införd 9/4 1985 och var en kommentar till en artikel om rockmusik i samma tidning 2/3 1985.

Litteratur

- Aagaard Nielsen, Kurt: *Sociologi og socialisation*, Sociologisk Institut, København, 1983
- Adorno, Theodor W: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1966
- : "Sociology and Psychology" i *New Left Review* 46-47, 1967-68
- : "Om subjekt og objekt" i *Kritiske modeller*, Rhodos, København, 1972
- /Albert, Hans/Dahrendorf, Ralf/Habermas, Jürgen/Pilot, Harald/Popper, Karl R: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1969
- Althusser, Louis: "Inledning till en teori om ideologiska apparater" i *Zenit* 31, 1973
- Andersen, Jørn/Schanz, Hans-Jørgen/Stounbjerg, Per (red): *Det moderne*, Modtryk, Århus, 1983
- Arato, Andrew/Gebhardt, Eike (red): *The Essential Frankfurt School Reader*, Basil Blackwell, London, 1978
- Aron, Raymond: *Sociologiskt tänkande*, Argos, Lund, 1973
- Asplund, Johan: *Om undran inför samhället*, Argos, Lund, 1970
- : *Tid, rum, individ och kollektiv*, Liber, Stockholm, 1983
- Barnes, Barry/Bloor, David: "Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge" i Hollis/Lukes (1982)
- Barthes, Roland: *S/Z*, Cavefors, Staffanstorp, 1975
- Baudrillard, Jean: "År 2000 kommer inte att äga rum" i *Res Publica* 1, 1985

- Bell, Daniel: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976
- Bjerg, Jens/Elle, Birgitte (red): *Ungdom, socialisation og narcissisme*, Unge Pædagoger, København, 1982
- Bocock, Robert/Hamilton, Peter/Thompson, Kenneth/Waton, Alan (red): *An Introduction to Sociology*, Fontana, Isle of Man, 1980
- Bonss, Wolfgang: "Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik" i Bonss/Honneth (1982)
- Bonss, Wolfgang/Honneth, Axel (red): *Sozialforschung als Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1982
- Bonss, Wolfgang/Schindler, Norbert: "Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus" i Bonss/Honneth (1982)
- Brown, Norman O: *Love's body*, Vintage, New York, 1966
- : *Life Against Death*, Sphere, London, 1968
- Brückner, Peter/Bott, Gerhard/Knödler-Bunte, Eberhard/Negt, Oskar/v Oertzen, Peter/Vester, Michael/Ziehe, Thomas: "Den inre naturens industrialisering" i *Tekla* 12/13, 1982
- Carlsen, Jørgen/Schanz, Hans-Jørgen/Schmidt, Lars-Henrik/Thomsen, Hans-Jørgen: *Karl Marx og den moderne verden*, Gyldendals, København, 1984
- Cohen, Jean: *Class and Civil Society*, University of Massachusetts, Amherst, 1982
- Cohen, Stanley/Taylor, Laurie: *Escape Attempts*, Penguin, Harmondsworth, 1978
- Connerton, Paul (red): *Critical Sociology*, Penguin, Harmondsworth, 1976
- : "Introduction" i Connerton (1976)
- Coward, Rosalind: *Female Desire*, Paladin, London, 1984
- Dahl, Göran: "Varför super inte Lasse Strömstedt?" i *Res Publica* 1, 1985
- Dahl, Göran/Hultqvist, Kenneth: "Foucault, vetenskapen och friheten", stencil, 1986
- Dahmer, Helmut: *Psykoanalys som samhällsvetenskap*, Caevefors, Staffanstorp, 1977
- (red): *Analytische Sozialpsychologie*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1980
- D'Amico, Robert: "Review Essay on Andrew Feenberg: 'Lukács, Marx and the Sources of Political Theory'" i *New German Critique* 26, 1982

- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: *Anti-Oedipus*, The Athlone Press, London, 1984
- Descombes, Vincent: *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980
- Duerr, Hans Peter: *Drömtid*, Symposion, Stockholm, 1982
- Durkheim, Emile: *The Division of Labor in Society*, The Free Press, New York, 1964
- : *Sociology and Philosophy*, The Free Press, New York, 1974
- : *Opdragelse, uddannelse og sociologi*, Andersen/Suensson, København, 1975
- : *Sociologins metodregler*, Korpen, Göteborg, 1978
- Egebak, Niels: *Psykoanalyse og videnskabsteori*, Berlingske, København, 1980
- Elias, Norbert: *What is Sociology?*, Hutchinson, London, 1978
- Eyerman, Ron: *False Consciousness and Ideology in Marxist Theory*, Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1981
- Feher, Ferenc/Heller, Agnes: "From Red to Green" i *Telos* 59, 1984
- Foucault, Michel: "What is Enlightenment?" i Rabinow (1984)
- Freud, Sigmund: *Totem and Taboo*, W W Norton & Co, New York, 1950
- : *Vardagslivets psykopatologi*, Bonniers, Stockholm, 1964
- : *Vi vantrivs i kulturen*, Bonniers, Stockholm, 1969
- : *Drömtydning*, Bonniers, Stockholm, 1971
- : "Fallet Vargmannen" i Gardiner (1974)
- : *On Sexuality*, Penguin, Harmondsworth, 1977a
- : *New Introductory Lectures in Psychoanalysis*, Penguin, Harmondsworth, 1977b
- : *Jokes and their Relation to the Unconscious*, Penguin, Harmondsworth, 1978
- : "'Civilized' sexual morality and modern nervous illness" i Bocock et al (1980)
- : *Introductory Lectures in Psychoanalysis*, Penguin, Harmondsworth, 1981
- : *Metapsykologi*, Hans Reitzels, København, 1983
- /Breuer, Joseph: *Studies on Hysteria*, Penguin, Harmondsworth, 1980

- Friberg, Mats: "Försörjarnas protester och levnadskonstnärernas alternativ" i Friberg/Galtung (1984)
- : "De nya rörelserna och de gamla" i Friberg/Galtung (1984)
- /Galtung, Johan (red): *Rörelserna*, Akademilitteratur, Stockholm, 1984
- Friedrichs, Robert W: *A Sociology of Sociology*, The Free Press, New York, 1970
- Gardiner, Muriel (red): *Vargmannen*, Prisma, Stockholm, 1974
- Giddens, Anthony: *Central Problems in Social Theory*, Macmillan Press, London, 1979
- Habermas, Jürgen: *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1969
- : *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1981
- : "Sammenflettingen av myte og opplysning" i *Sociologi i dag* 2-3, 1983
- : "Det moderne – et ufuldendt projekt" i Andersen et al (1983)a
- Hebdige, Dick: *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, London, 1980
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1973
- Held, David: *Introduction to Critical Theory*, Hutchinson, London, 1980
- Heller, Agnes: *Teorien om de menneskelige behov hos Marx*, Modtryk, Århus, 1978
- Hollis, Martin/Lukes, Steven (red): *Rationality and Relativism*, Basil Blackwell, Oxford, 1982
- Horkheimer, Max: "Traditional and Critical Theory" i Connerton (1976)
- : "The End of Reason" i Arato/Gebhardt (1978)a
- : "Authority and the Family" i Arato/Gebhardt (1978)b
- : "Geschichte und Psychologie" i Dahmer (1980)
- /Adorno, Theodor W: *Upplysningens dialektik*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1981
- Jameson, Fredric: *The Political Unconscious*, Cornell University Press, Ithaca, 1981
- : "Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism" i *New Left Review* 146, 1984
- Jay, Martin: "Positive und negative Totalität" i Bonss/

- Honneth (1982)
- : "Frankfurtskolans kritik av den marxistiska humanismen" i *Tekla* 12/13, 1982a
- Karterud, Sigmund: "Kroppen, selvet og samfunnet" i *Samtiden* 6, 1984
- Kemp, John: *The Philosophy of Kant*, Oxford University Press, London, 1968
- Knudsen, Nils Lykke/Olsen, Ole Andkjær/Svejgaard, Erik (red): *Subjekt og tekst*, GMT, Kongerslev, 1974
- Koestler, Arthur: *Natt klockan 12 på dagen*, Litteraturfrämjandet, Stockholm, 1978
- Kortian, Garbis: *Metacritique*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980
- Kosik, Karel: *Det konkretas dialektik*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1979
- Kovel, Joel: *The Age of Desire*, Pantheon, New York, 1981
- Krause-Jensen, Esbern: "Magten og begæret" i *Teori og Praksis* 8, 1980
- Krovoza, Alfred: *Produktion und Sozialisation*, EVA, Frankfurt a M, 1976
- Køppe, Simo/Olsen, Ole Andkjær: *Freuds psykoanalyse*, Gyldendal, København, 1981
- Lacan, Jacques: *Det ubevidste sprog*, Rhodos, København, 1973
- : *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, Penguin, Harmondsworth, 1979
- /Wilden, Anthony: *Speech and Language in Psychoanalysis*, John Hopkins, Baltimore, 1981
- Laplanche, Jean/Pontalis, J-B: *The Language of Psychoanalysis*, Hogarth Press, London, 1980
- Lasch, Christopher: *The Culture of Narcissism*, Warner Books, New York, 1979
- Lash, Scott: "Postmodernity and Desire", stencil, 1983
- Leclaire, Serge: *Der psychoanalytische Prozess*, Suhrkamp, Frankfurt a M, 1975
- Lemaire, Anika: *Jacques Lacan*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981
- Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Montaillou*, Mån-pocket, Stockholm, 1982
- Liedman, Sven-Eric: *Arbetsfördelning och självmord*, Högskolan i Örebro, 1978
- Lukács, Georg: *Historia och klassmedvetande*, Cavefors,

- Staffanstorp, 1970
- Lukes, Steven: *Individualism*, Harper & Row, New York, 1973
- : "Relativism in its Place" i Hollis/Lukes (1982)
- Lundkvist, Anders: *Introduktion till metoden i Kapital*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1975
- Lyotard, Jean-Francois: *Viden og det postmoderne samfund*, Sjakalen, Århus, 1982
- : "Svar på spørgsmålet: Hvad er det postmoderne" i *Slagmark 1*, 1983
- Lyttkens, Lorentz: *Den disciplinerade människan*, Liber, Stockholm, 1985
- Mannheimer, Otto: *Den förlorade vissheten*, Bonniers, Stockholm, 1983
- Maquet, Jacques: *The Sociology of Knowledge*, Greenwood Press, Connecticut, 1977
- Marcuse, Herbert: *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1974
- : *Reason and Revolution*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977
- : *Den estetiska dimensionen*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1981
- Mathiesen, Thomas: *Makt och motmakt*, Korpen, Göteborg, 1982
- Miller, Alice: *I begynnelsen var uppfostran*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1982
- : *Du skall icke märka*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1983
- Negt, Oskar/Kluge, Alexander: *Offentlighet og erfaring*, GMT, Århus, 1974
- : *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Frankfurt a M, 1981
- : "Den levande arbetskraftens historia" i *Tekla 15*, 1983
- Olsén, Peter: *Historie og psykologi*, Dansk Psykologisk Forlag, Hellerup, 1978
- Olsson, Anders: "Diogenes i tunnan — 80-talets hjälte?" i *Ord & Bild 2*, 1984
- Piccone, Paul: "Dialectic and Materialism in Lukács" i *Telos 11*, 1972
- Prokop, Ulrike: *Kvinnors livssammanhang*, Rabén & Sjögren, Stockholm, 1981
- Pålshaugen, Øyvind: "Opplysningens tilbakeslag i myte?"

i *Sosiologi i dag* 2-3, 1983

- Rabinow, Paul (red): *The Foucault Reader*, Pantheon, New York, 1984
- Rabow, Jerome: "Psychoanalysis and Sociology" i *Annual Review of Sociology Volume 9*, Annual Reviews Inc, Palo Alto, 1983
- Reich, Wilhelm: *The Mass Psychology of Fascism*, Penguin, Harmondsworth, 1978
- Reitan, Rolf: "Rationalitet eller rationalisme?" i Andersen et al (1983)
- Rhea, Buford (red): *The Future of the Sociological Classics*, George Allen & Unwin, London, 1981
- Ricoeur, Paul: *Freud and Philosophy*, Yale University Press, New Haven, 1978
- Riley, Matilda White: *Sociological Research*, Harcourt, Brace & World, New York, 1963
- Rosdolsky, Roman: *Kapitalens tilblivelsehistorie*, Modtryk, Århus, 1975
- Schanz, Hans-Jørgen: *Til rekonstruktionen af kritikken af den politiske økonomis omfangslogiske status*, Modtryk, Århus, 1974
- Schmidt, Lars-Henrik: *Socialisationskritik og politisk praksis*, Rhodos, København, 1978
- Schneider, Michael: *Samhället som sjukdom*, Rabén & Sjögren, Stockholm, 1975
- Sloterdijk, Peter: "Det cyniska förnuftet" i *Ord & Bild* 2, 1984
- Sorokin, Pitrim A: "Fluctuation of Ideational, Idealistic, and Sensate Systems of Truth and Knowledge" (utdrag ur *Social and Cultural Dynamics*) i Riley (1963)
- Svejgaard, Erik: "Om driftsbegrebet hos Lacan" i Knudsen et al (1974)
- The Frankfurt Institute for Social Research: *Aspects of Sociology*, Heinemann, London, 1973
- Therborn, Göran: *Frankfurtskolan*, Arkiv, Stockholm, 1976
- Thomsen, Hans-Jørgen: "Från myndighet till egensinnighet" i *Tekla* 12/13, 1982
- Thyssen, Ole: *Wilhelm Reich*, Gyldendal, København, 1973
- Tunander, Ola: "Mellan totalitet och autonomi" i *Socialistisk Debatt* 5/6, 1983

- Turkle, Sherry: *Psychoanalytic Politics*, Basic Books, New York, 1978
- Warming, Georg/Holmegård, Hans: "Latterens politik" i *Kontext* 47, 1984
- Ve, Hildur: *Samhället och arbetarklassen*, Wahlström & Widstrand, Stockholm, 1978
- Weber, Max: *Makt og byråkrati*, Gyldendals, Oslo, 1975
- : *Vetenskap och politik*, Korpen, Göteborg, 1977
- Werup, Jacques: *Vem är Nora Prentiss?*, Alba, Stockholm, 1984
- Wilden, Anthony: "Lacan and the Discourse of the Other" i Lacan/Wilden (1981)
- Williams, Raymond: *Marx och kulturen*, Bonniers, Stockholm, 1980
- Willis, Paul: *Profane Culture*, Routledge & Kegan Paul, London, 1978
- : *Fostran till lönearbete*, Röda Bokförlaget, Göteborg, 1983
- Wrong, Dennis H: "The oversocialized conception of man in modern sociology" i Bocock et al (1980)
- : "Max Weber and Contemporary Sociology" i Rhea (1981)
- Ziehe, Thomas: *Pubertät und Narzissmus*, EVA, Frankfurt a M, 1978
- : "Om narcissismens sårbarhet" i Bjerg/Elle (1982)
- /Stubenrauch, Herbert: *Ny ungdom*, Politisk Revy, København, 1983

Summary

This is an attempt to modernize critical theory. It is especially necessary to modernize its three most vulnerable points: 1) its attempt to anchor critique in pure negativity, i.e. no reference point is given, 2) its social psychology that assumes that real individuality is lost due to the weakening of paternal authority and that the possibility of self-reflection and opposition is therefore lost, 3) its presumption that science in modern society is no more than an expression of pure power and instrumental reason, i.e. that it is impossible within science to say something that is valid independent of the power it expresses. In my attempt to modernize critical theory I look towards psychoanalysis as a discourse that makes it possible to say something about how the subject is constituted, and I try to demonstrate how Lacanian psychoanalysis can be used to do this within the framework of the basic ambitions of critical theory. I also discuss recent versions of critical theory in order to see how they reflect the development of late capitalism and how they regard the subject, whether something is left out or not. Thirdly, I look at sociology in order to see if it is possible to use this discipline without simply articulating its aspect of system-integration. A key-word in the investigation is "desire", since it is the object of psychoanalysis, since it reflects the reference point of modern critical strategies, and since by putting it in relationship to "reason" we can comprehend the possibility of critique in modern society.

Chapter 1 is an introduction where the problems mentioned above are raised.

In *chapter 2* I look at psychoanalysis. First I discuss the relationship between fantasy and reality in order to grasp the object of Freudian psychoanalysis. It is argued that neither the "realists" (e.g. Alice Miller) or the "fantasts" (e.g. Norman O. Brown) grasp the object of Freud's psychoanalysis. I also demonstrate that the position of Freud

is ambivalent: with one leg standing in a biological, adaptavistic problematique, and the other in a problematique that deals with psychosexual development. I then demonstrate how we have to look for a "third Freud" and I find him in the discussions dealing with the price of civilization and the problems raised with the conception of "instinct" (*Triebe*). In this sense, Lacan can be said to be a reincarnation of the third Freud. In an interpretation I show how the concepts of desire, sign, lack, etc, can be used in order to find a way to speak to the unconscious, the wild side of human subjectivity. I also make some important distinctions between "*Wirklichkeit*" and "*Realität*", where the former signifies the possible that is constructed from the impossible, which is signified as the latter. Another distinction is made between "historical" and "transhistorical", illuminating how desire operates in human subjectivity.

Chapter 3 deals with critical theory. Here I discuss the concept of critique and how it is developed in the "meta-critical" paradigm (i e, the tradition leading from Hegel and Marx to the first attempts to articulate critical theory). I then discuss the crisis of critique, a crisis which first appears in Horkheimer's and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*. This crisis is also reflected in the crisis of the idea of "totality". The crisis of these concepts expresses experiences of subjects situated in the life-world. I try to grasp some important aspects of these experiences in the concept of "identitywork" which also is used in order to modernize the social psychology of critical theory. In the end of the chapter I discuss recent editions of critical theory. Some of them tend to absolutify desire in the enterprise of critique (the philosophy of desire and post-modernism), and some tend to neglect desire and therefore reproduce some of the repressive traits of modern civilization (e g Habermas).

Chapter 4 deals with sociology. I show how sociology was constructed historically as a discipline focusing upon the preconditions of social integration. In order to make it possible to use the insights of sociology as a valid knowledge, and not only regarding it as an expression of power, I reconstruct its utopia. This, I argue, can be understood as an attempt to "*Entzauber*" the world, to analyse social phenomenons as generated by its social determinations. In

other words, sociology should have the social determinations of its object, and not try to conceptualize the social *an sich*, i e to make ontological claims of what the social consists of. I demonstrate this by discussing how perspectives with ontological claims tend to block the positive aspects of the utopia of sociology. In this context I discuss the distinction between science and ideology. But some important problems remain in this reconstructed version of sociology. Theoretical and logical problems are raised, especially in the domains of the sociology of knowledge and the sociology of science (e g Sorokin). In order to deal with these problems, and at the same time avoid the solutions offered by relativism and post-modernism which have undesirable political implications, I reconstruct psychoanalysis as a form of reflection. In an analogy to the thesis of Horkheimer and Adorno about the necessity of the consideration of the enlightenment, I argue that it is possible to consider sociology in this way, preventing its becoming blind to its limitations.

In *the final chapter* I make some conclusions about how we at the same time might be able to recognize the desiring and reasoning sides of our lives, and what implications this might have for science and politics.

ETT URVAL UR SYMPOSIONS FACKLITTERÄRA UTGIVNING

Följande böcker kan beställas direkt från förlaget till rabatterat pris. Beställ från Symposion Bokförlag distr, Banvägen 14 B, 175 61 Järfälla, Sverige. Telefon 08-38 80 46 (autom tfn svarare tar emot beställningar)

- Donald Broady: Den dolda läroplanen. 328 s, ill. Bokhandelspris: 70:— Direktpris: 55:—
- Göran Dahl: Begär och kritik. 240 s. Bokhandelspris: 140:— Direktpris: 110:—
- Hans Peter Duerr: Drömtid. Om gränsen mellan det vilda och det civiliserade. 228 s, rikt ill. Bokhandelspris: 70:— REA-pris: 30:—
- Rudi Dutschke: Gå upprätt. En fragmentarisk självbiografi. Bokhandelspris: 85:— REA-pris: 40:—
- Rudi Dutschke: Min långa marsch. Tal, texter och intervjuer. Sammanställda av Brutus Östling. Liten stil. 128 s, ill. Bokhandelspris: 75:— Direktpris: 55:—
- Johan Fornäs: Tältprojektet. Musikteater som manifestation. Stort format (23x33 cm). 360 s, rikt ill. Bokhandelspris: 195:— Direktpris: 155:—
- Carl-Göran Heidegren: Filosofi och revolution. Hegels väg till visdom. Liten stil. 196 s. Bokhandelspris: 145:— Direktpris: 125:—
- Bengt Lewan: Med dygden som vapen. Kring begreppet dygd i svensk 1700-talsdebatt. 200 s, ill. Bokhandelspris: 105:— Direktpris: 89:—
- Rolf Lindborg: Från andra sidan gatan. Artiklar och polemik på vers och prosa. 244 s, ill. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 79:—
- Per Erik Ljung m fl: Ångestens hemliga förgreningar. Stig Dagermans Nattens lekar. 136 s. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 79:—
- Peter Luthersson: Modernism och individualitet. 540 s. Bokhandelspris: 195:— Förlagspris: 160:—
- Gun Malmgren: Min framtid. Om högstadielärares syn på framtiden. 170 s. Bokhandelspris: 100:— Förlagspris: 80:—

- Stephan Oettermann: Tecken på huden. Tatueringens europeiska historia. 144 s, rikt ill. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 69:—
- Sven Sandström: Odilon Redon. 100 s, ill. Bokhandelspris: 80:— Direktpris: 69:—
- Skeptron. Texter om läroplansteori och kultureproduktion. Red Donald Broady o Ulf P Lundgren. Stort format. 128 s, ill. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 85:—
- Bo Svensson: Varför har skolan så svårt att utgå från elevernas erfarenheter? Liten stil. 80 s. Bokhandelspris: 65:— Förlagspris: 45:—
- Terror och förhoppningar. Vardag under nazismen och i dagens Västtyskland. En antologi i två band redigerad av Bo Svensson och Brutus Östling. Band 1: 370 s, rikt ill. Bokhandelspris: 130:— Direktpris: 95:—
- Terror och förhoppningar (se ovan). Band 2: 540 s, rikt ill. Bokhandelspris: 130:— Direktpris: 95:—
- Jan Thavenius: Liv och historia. Om människan i historien och historien i människan. 288 s. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 75:—
- Jan Thavenius: Modersmål och fadersarv. Svenskämnets traditioner i historien och i nuet. 288 s, ill. Bokhandelspris: 95:— Direktpris: 75:—
- Ola Tunander: Den svarta duvan. Essäer om makt, teknik och historia. 244 s, rikt ill Bokhandelspris: 105:— Direktpris: 79:—
- Ola Tunander: På Autobahn mot sekelskiftet. En essä. 60 s. Bokhandelspris: 65:— Direktpris: 49:—
- Olle Törnqvist: Marxistisk barlast. 348 s, ill. Bokhandelspris: 130:— Direktpris: 100:—

Avhandlingen ges även ut i bokform.

Symposion